







Digitized by the Internet Archive  
in 2009 with funding from  
Ontario Council of University Libraries





OBRAS COMPLETAS  
DE  
D. FRANCISCO GINER DE LOS RIOS

XI

- Tomo I.—Principios de derecho natural.  
Tomo II.—La Universidad española.  
Tomo III.—Estudios de literatura y arte.  
Tomo IV.—Lecturas sumarias de psicología.  
Tomo V.—Estudios jurídicos y políticos.  
Tomo VI.—Estudios filosóficos y religiosos.  
Tomo VII.—Estudios sobre educación.  
Tomo VIII.—La persona social: Estudios y fragmentos.—Tomo I.  
Tomo IX.—La persona social: Estudios y fragmentos.—Tomo II.  
Tomo X.—Pedagogía universitaria.  
Tomo XI.—Filosofía y Sociología: Estudios y ex-  
posición de crítica.

# OBRAS COMPLETAS DE DON FRANCISCO GINER DE LOS RIOS

ESTAS OBRAS COMPLETAS COMPENDERÁN CUATRO SECCIONES:

- 1.<sup>a</sup> FILOSOFÍA, SOCIOLOGÍA Y DERECHO.
- 2.<sup>a</sup> EDUCACIÓN Y ENSEÑANZA.
- 3.<sup>a</sup> LITERATURA, ARTE Y NATURALEZA.
- 4.<sup>a</sup> EPISTOLARIO.

LA PUBLICACIÓN SE HARÁ POR VOLUMENES ALTERNADOS DE CADA UNA DE LAS SERIES. ESTOS VOLÚMENES, EN 8.º, CONSTARÁN DE 300 A 350 PÁGINAS. PRECIO DE CADA VOLUMEN: 5 PTAS. EN RÚSTICA: 7 PESETAS ENCUADERNADO EN TELA.

## VOLÚMENES PUBLICADOS

- TOMO I.—PRINCIPIOS DE DERECHO NATURAL.  
TOMO II.—LA UNIVERSIDAD ESPAÑOLA.  
TOMO III.—ESTUDIOS DE LITERATURA Y ARTE.  
TOMO IV.—LECCIONES SUMARIAS DE PSICOLOGÍA.  
TOMO V.—ESTUDIOS JURÍDICOS Y POLÍTICOS.  
TOMO VI.—ESTUDIOS FILOSÓFICOS Y RELIGIOSOS.  
TOMO VII.—ESTUDIOS SOBRE EDUCACIÓN.  
TOMO VIII.—LA PERSONA SOCIAL: ESTUDIOS Y FRAGMENTOS.—TOMO I.  
TOMO IX.—LA PERSONA SOCIAL: ESTUDIOS Y FRAGMENTOS.—TOMO II.  
TOMO X.—PEDAGOGÍA UNIVERSITARIA.  
TOMO XI.—FILOSOFÍA Y SOCIOLOGÍA: ESTUDIOS Y EXPOSICIÓN DE CRÍTICA.

Administración: LA LECTURA  
Paseo de Recoletos, 25, Madrid.

# FILOSOFÍA Y SOCIOLOGÍA

ESTUDIOS DE EXPOSICIÓN Y DE CRÍTICA

POR

FRANCISCO GINER

PROFESOR EN LA UNIVERSIDAD DE MADRID,  
Y EN LA «INSTITUCIÓN LIBRE DE ENSEÑANZA»

MADRID

1925

AC

75

G5

V.11

ES PROPIEDAD



1084251



El año 1904 publicó la Biblioteca Sociológica Internacional (Henrich y Compañía, Barcelona), con el título de *Filosofía y Sociología*, una colección de trabajos de D. Francisco Giner, que, completados con otros artículos y diversas notas bibliográficas, aparecidas en el *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, constituyen el contenido de este volumen.

El título *Filosofía y Sociología* es el denominador común de una gran variedad de estudios acerca de temas divergentes, desde los de carácter más general, permanente y teórico en la historia de las ideas filosóficas (como la génesis del pensamiento de Platón o las observaciones acerca de la idea del espacio), hasta los más concretos, actuales y prácticos (como la teoría energética de Ostwald, el materialismo histórico de Marx y Engels, la moral del super-hombre o la crisis de los partidos liberales).

A pesar de la variedad de temas y de la generalidad del título bajo el cual están comprendidos, esperamos que el lector habrá de apreciar por sí mismo la unidad que existe entre los diversos capítulos que componen este volumen, no tanto como una unidad lógica y doctrinal cuanto como una unidad imponderable de tendencia, de espíritu general, de vibración emotiva del alma del autor.

Capítulos hay en esta obra en los cuales la escrupulosidad con que el pensador va recogiendo y organizando la variedad de antecedentes necesarios para el planteamiento de un problema filosófico recuerda más

bien el perseverante entusiasmo por la observación que ha caracterizado a los grandes naturalistas, que los métodos de mera erudición predominantes en los historiadores y compiladores de sistemas filosóficos.

A veces, como en el capítulo titulado *Espíritu y Naturaleza*, esa unidad imponderable reviste formas dialécticas precisas. Otras, como en la nota acerca del discurso de Rielh en conmemoración de Kant, es una indicación breve la que da la tónica de un pensamiento continuo: «El renacimiento kantiano (hace observar el autor) se caracteriza por la restauración de las relaciones entre la Filosofía y las Ciencias Naturales; Kant es el último filósofo que fué también naturalista.»

Cuando D. Francisco Giner expone el predominio que en la historia de la Filosofía han tenido las concepciones espiritualistas, no puede menos de añadir esta observación: «Contra estas preferencias, quizá podría tener algo que oponer la naturaleza postergada.» Más allá subraya el pensamiento de un filósofo alemán, que considera «tan natural la tela del tejedor como la tela de la araña», o insiste sobre la significación de la pintura de paisaje, que «no tiene otra función que hacernos reparar en la belleza del campo, entenderla, gustar de ella, evocarla a voluntad en la fantasía, con la emoción correspondiente en el ánimo».

En estos escritos filosóficos de D. Francisco Giner, el amor a la Naturaleza matiza las ideas, como en la vida de su autor matizaba de ternura la acción múltiple y perseverante de aquel temperamento lleno de vitalidad y vibración.

Para los familiares de D. Francisco, para los que recibieron directamente su influjo moral y le acompañaron en sus excursiones, la lectura de los estudios filosóficos y sociales contenidos en este volumen cons-

tituye la evocación, en la madurez de la vida, de las impresiones más profundas y más nobles que recibieron en su infancia o en su juventud, al contacto con la elevada personalidad del maestro.

Los discípulos más directos de D. Francisco Giner, los que, en los primeros años de la existencia de la Institución Libre de Enseñanza, eran maestros jóvenes, se han especializado más tarde en diversos ramos del saber (Filosofía, Pedagogía, Historia del Arte); mas, para los que en aquellos años fueron alumnos de la Institución, esos maestros no son sólo los filósofos, los pedagogos o los críticos de hoy, sino los exploradores de las sierras y los valles, que arrancaron a la juventud de los ocios urbanos y la condujeron, por caminos entonces desiertos, a los picos nevados de las montañas.

¿Cómo no recordar hoy que, dentro de la esfera de los afectos personales de D. Francisco, e íntimamente ligados a la obra de la Institución Libre de Enseñanza, existieron numerosos hombres consagrados en su vida toda al estudio de las Ciencias de la Naturaleza: químicos como Quiroga, botánicos como Lázaro, astrónomos como Arcimis, geólogos como Macpherson, médicos como San Martín y Simarro, biólogos como D. Laureana Calderón y D. Augusto Linares?

Segura intuición de poeta ha tenido Antonio Machado al cantar el amor a la Naturaleza que impregnaba el espíritu de D. Francisco Giner; certero estuvo el grupo de discípulos beneméritos que grabó el nombre del maestro en las alturas de la Pedriza de Manzanares.

Si, por el amor a la Naturaleza que palpita en las páginas de este libro, su lectura debe significar para muchos el resurgimiento de las más valiosas emociones juveniles; a otros, a los jóvenes de hoy, que no cono-

cieron a D. Francisco Giner, este libro puede abrirles, al través de los campos de la Filosofía, el camino que conduce a las alturas ideales donde nace el amor a la Naturaleza, que fluye en el alma, en la vida y en la obra del filósofo (1).

J. B.

---

(1) Los trabajos comprendidos en este volumen hasta la página 191 constituían el volumen cuyo título conservamos en este tomo XI de las «Obras Completas». Los demás trabajos agregados se publicaron en el *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, unos—páginas 269, 277, 283 y 291—con la firma de Giner, y los demás, que son extractos y comentarios de lecturas, firmados con una X.



# LA CIENCIA COMO FUNCION SOCIAL <sup>(1)</sup>

---

## I

En nuestros días, cada uno de los principales fines humanos, aun aquellos más íntimos, y en que la iniciativa del espíritu individual parece más poderosa, ha adquirido el valor de una función social, no sólo en su influjo, sino en el proceso mismo de su formación. El arte, la industria, la literatura, la moral (2), las lenguas, la economía son hoy reconoci-

---

(1) De este trabajo se presentó un extracto al Congreso celebrado en París (julio de 1897) por el Instituto Internacional de Sociología, extracto que ha sido publicado en el tomo IV de los *Anales* de dicho Instituto (1898).

(2) La moral era antes (Aristóteles, Santo Tomás, Kant, Bentham) ciencia de una propiedad del individuo; el desarrollo de la sociología moderna ha venido a convertirla en ciencia de un «fenómeno social». La sociedad es hoy considerada las más veces como el verdadero sujeto de la ética: sea que así directamente se afirme (Hegel, Darwin, Schäffle), sea que al menos se estime la vida moral como resultado exclusivo de la acción del medio sobre el individuo (Lange, Marx, y, en general, todo socialismo). No faltan doctrinas de diferente sentido (baste citar al propio A. Comte), ya con carácter individualista (Guyau, Kirchmann, Renouvier), ya en una dirección que componga la oposición entre ambos términos (Krause, Spencer).—Según Az-

dos, al modo de los usos y costumbres, como productos de la actividad total del pueblo. El derecho, que, bajo la concepción del liberalismo subjetivo, parecía, sobre todo, obra del legislador, ha llegado a ser también considerado como función social, gracias, en primer término, a los esfuerzos de la escuela histórica y de Hegel (1). Hasta la religión, sea totalmente, sea a lo menos en uno de sus aspectos, el humano, ha acabado por entrar en la

---

cárate, en sus lecciones sobre el *Plan de la Sociología*, en el Ateneo de Madrid, la vida moral ocupa entre los fines humanos (derecho, economía, moralidad, religión, ciencia y arte) un lugar casi equidistante entre el fin que, a su entender, presenta más carácter social, el jurídico, y los más individuales, que estima que son el científico y el artístico.

(1) La concepción del derecho como una obra de la nación, el pueblo. etc., en suma, de la sociedad, ha sido resultado de la cooperación de muchos factores y tendencias, consolidadas en muy diferentes doctrinas: la escuela histórica, Hegel, Marx, Spencer, etc. Recuértese, por ejemplo, la lucha del hegelianismo con los históricos, y, sin embargo, Gans quería sólo ampliar la idea de Savigny. En éste, sin embargo, se bosqueja ya (seguramente, por influjo de Schelling) la idea de una relación entre el elemento popular y el técnico (*Vocación*, capítulos I y II), idea que adquiere más y más consistencia en Ahrens (*Filosofía del Derecho*, passim), en Beseler (*Derecho popular y Derecho de los jurisconsultos*), Gierke (*Derecho privado alemán*; Juan Althusio, etcétera), Azcárate (por ejemplo, en la *Rev. gen. de Legislación*, septiembre-octubre del 98, pág. 202), Costa (*La vida del Derecho, Teoría del hecho jurídico*), Posada (*Principios de derecho político; Tratado de derecho político*), Giner, Calderón (*Resumen de Filosofía del Derecho*) y otros escritores.

Muy diversa cosa era la doctrina que daba un valor supremo al legislador individual (Rousseau, Bentham, Filangieri, etcétera). Hoy día parece advertirse cierta reacción en pro del derecho legislativo (Ihering, Merkel, Stammler), a expensas del consuetudinario, que algunos hasta vuelven a negar.

misma concepción, y su estudio ha venido a ser un capítulo de la sociología (1).

Hoy día, esta concepción, dejando a un lado ya la vaguedad en los primeros tiempos románticos (2), comienza a desenvolverse con mayor rigor y exactitud. Así, las investigaciones y teorías de Lazarus y la psicología social (3), por una parte, y por otra,

---

(1) El movimiento sociológico nace aquí, probablemente, del estudio histórico y comparativo de las religiones, como un factor de la civilización: desde los trabajos de Creuzer, de Burnouf, Max Müller, Fustel de Coulanges, Tylor, Spencer, Stein, Sabatier, Wundt, etc. En general, ha contribuido poderosamente a este fin la idea y organización moderna de la historia, como historia de la civilización, abrazando los diversos elementos de ésta en sus mutuas reacciones.

Entre la Filosofía (especulativa) de la Historia, la Historia de la Civilización y la Sociología, median relaciones, sobre que todavía se discute. Entre nosotros, Sales (*Tratado de Sociología*), aproximándose a Spencer, aunque con diferencias muy sustanciales, considera que la Sociología sustituye a la antigua Filosofía de la Historia. De Greef (*Transformismo social*) establece entre ambas una relación, al menos, de antecedente a consiguiente; Barth (*La Filosofía de la Historia, como Sociología*, Leipzig, 1897) viene a identificarlas. Azcárate y Posada, en España, representan el punto de vista opuesto; si bien el último adopta una concepción evolucionista, pero compatible con la distinción entre dos ciencias sociales: una, teórica, filosófica, general (la «Filosofía social», de Azcárate); otra, puramente histórica.

(2) Los románticos afirmaban este sentido más bien por intuiciones de fantasía y sentimentalismo poético que por estudio analítico y objetivo de las cosas, estudio que no era a la sazón tampoco fácil.

(3) La «psicología social» es una de las ciencias que se han diferenciado en nuestros tiempos, merced, sobre todo, al doble (y heterogéneo) influjo de Schelling y de Herbart. Lazarus, que le dió el nombre de «psicología de los pueblos o naciones» (*Völkerpsychologie*), menos exacto que el de «social», pertenece más directamente a la dirección psicológica de Herbart, y su acción

los estudios de Lilienfeld, Schaffle, Spencer, Wundt, Tarde, etc., han principiado a penetrar en los procesos por medio de los cuales esas diversas funciones se cumplen, y a preparar los fundamentos de su explicación general.

He aquí, según parece, los puntos sobre los cuales comienza a establecerse cierta concordancia entre las diversas tendencias de los sociólogos.

Que la sociedad no es una simple yuxtaposición de individuos, sino una unidad propia, real: que hay, pues, un sér social, aunque no fuera ni aparte de sus miembros (lo cual haría de él una entidad escolástica), podría decirse que es hoy uno de esos principios comunes, salvo para algunos restos, aunque importantes, del antiguo individualismo atomista, de la extrema izquierda hegeliana, etc. (1). Que sea un

---

ha sido extraordinaria en tan poco tiempo (pues creo que aun vive, por fortuna), incluso para la elaboración de la sociología y para la concepción social de los fines y obras del espíritu: religión, costumbres, arte, derecho, lengua, etc.; como quiera que la psicología da, para él, la explicación de la vida social y sus transformaciones. — Actualmente, la psicología social se encuentra cultivada más bien de una manera indirecta, con ocasión de la sociología (Fouillée, Tarde, Espinas, Schäffle, Posada, Costa, Patten, Novicow, Le Bon, Giddings, Lester Ward, Simmel...), que directamente, por los psicólogos propiamente dichos; Wundt, que la había tratado de este modo en su *Sistema de Filosofía* y en su *Ética* (como también en sus *Lecciones sobre el alma del hombre y la de los animales*), ha comenzado a publicar, en 1900 (Leipzig, Engelmann), una monumental *Völkerpsychologie*, cuyos dos primeros volúmenes tratan del lenguaje.

(1) Santamaría de Paredes, aunque reconoce que la sociedad es organismo, o más bien, organización (*El concepto de organismo social*, 1896, y *Concepto de sociedad*, 1901), niega que sea un



organismo fisiológico («biológico», como suele hoy decirse), según querían en otro tiempo los discípulos de Schelling y lo pretenden hoy los que siguen la dirección de Spencer (1); que sea un cuerpo, o

---

sér. Otro tanto acontece con Renouvier y los fenomenistas: «la idea de la sociedad, considerada como sér real, no resiste a la crítica» (Henry Michel, *La idea del Estado*); así como con algunos publicistas y políticos del antiguo liberalismo clásico, como Laveleye o Accollas; o los anarquistas que siguen el ultra-individualismo de Stirner, y aun anarquistas comunistas, como Grave; o los del nuevo espiritualismo individualista, como Dilthey y A. Menger, a los cuales se debe añadir Ihering, Bolze y otros jurisconsultos individualistas, indicados en mi libro *Estudios y fragmentos sobre la teoría de la persona social* (\*).—Frente a estas direcciones, que sin duda no son de desdeñar, la corriente general es favorable a la realidad de la sociedad, como un verdadero ὄντως ὄν, sea en sentido sustancialista, sea dinámico. El libro quizá más reciente que sostiene este realismo es el de A. Mestre, *Las personas morales y el problema de su responsabilidad penal* (París, 1899); entre nosotros, la teoría realista parece dominante (Maranges, Piernas, Azcárate, Comas, Gil Robles, Costa, Posada, Otero, etc.); en los más, por influjo de Krause.

(1) Justo es restablecer que, antes de la sociología naturalista, los discípulos de Schelling, cuya huella se advierte aún en Fechner, Jäger y otros más modernos, han aplicado a la vida del espíritu las categorías de la ciencia natural, y con este carácter introducen, por ejemplo, el concepto del organismo en las ciencias de la moral, el derecho, la historia, etc. En Krause, por el contrario, el paralelismo entre ciertas formas del Espíritu y su vida y las de la Naturaleza viene de la unidad del Principio absoluto. Y así, aquel concepto, que no pertenece a la ciencia natural, sino a la filosofía general, a la Metafísica, se aplica luego con diverso carácter a cada una de esas esferas; sin tener, por tanto, que buscar, v. gr., cuál es la célula, o el tejido conjuntivo, o el cerebro, o el aparato secretor, en la sociedad, como la sociología naturalista contemporánea, ni concluir con el Estado la serie de los tipos de la historia natural, como hacen Carus o Jä-

(\*) De esta obra se ha hecho una última edición en «Obras completas de D. Francisco Giner de los Ríos», tomos VIII y IX. 1923 y 1924.

## un sistema nervioso, un cerebro, una conciencia

ger.—Puede verse, sobre las ideas de Krause a este respecto, las observaciones (*La filosofía de la historia en Francia y Alemania*) de Roberto Flint. Por cierto que Espinas pone en duda que dichas ideas hayan ejercido influjo, cuando Schäffle no cita a Krause en la introducción de su *Estructura*. No tengo a mano el tomo I de Schäffle; pero es sabido que con frecuencia menciona a aquel filósofo en todo el curso de su libro, cosa tan natural, cuanto que Schäffle es semi-krausiano, al menos en su doctrina jurídica y social, cosa que tampoco él mismo niega.

Además de la preocupación naturalista, todavía hay otras. El «organismo» se entiende muchas veces como un todo de órganos: v. gr., por Fouillée, Santamaría de Paredes, Stein y algunos oradores que en el Congreso del 97 discutieron sobre la legitimidad de su aplicación a la sociedad (discusión curiosa, por cierto). Se olvida aquí: 1.º, que el órgano se define por su función, y ésta, como actividad para un fin, por su relación al todo a que sirve, y que decir que el organismo es «un conjunto de órganos» equivale a definir el todo como el conjunto de (sus) partes, cuando éstas no son tales partes, sino por su relación con el todo; 2.º, que, a menos de modificar toda la terminología de la ciencia natural, hay que seguir llamando «organismos» a aquellos individuos biológicos que carecen de órganos (todos los monocelulares, como, por ejemplo, las amebas); 3.º, que la característica del organismo biológico es la división *del trabajo*, o sea la diferenciación de funciones, todas las cuales existen en esos seres, y de la cual, conforme se desenvuelven tipos de vida más compleja, nacen sus órganos específicos respectivos; o en otros términos, que «la función crea el órgano», según la frase usual, más o menos perfecta (no al contrario, como pensaba la antigua concepción de la fisiología, como una *anotome animata*, para la cual primero eran los órganos y luego las funciones, como mero ejercicio de las estructuras). La embriología, la teoría celular y la de la evolución lo han mostrado claramente. Por ejemplo, en su estado inicial de óvulo fecundado, el hombre mismo carece de órganos: ¿deja por esto de ser un organismo, o hay que aguardar, para llamárselo, a que llegue al estado adulto? Y, sin embargo, todavía De Greef llama función social al «acto de cada órgano»; como si el órgano preexistiese a la función.

Sobre la sociología naturalista, véase el discurso de Azcárate, *Concepto de la sociología*, y el estudio del malogrado González Serrano, *La sociología científica*.

viva, un mecanismo psíquico, una sustancia, un sistema de energías, un organismo contractual, etcétera (1), la realidad sustantiva de la sociedad parece reconocida, ya como superior a los individuos, cuyo fin supremo constituye, ya, por el contrario, como un medio para los fines de aquéllos, que forman el único objeto en definitiva de la vida toda, ya en una doctrina que concierte ambos extremos.

Ahora bien: en todo sér vivo (es decir, en todo sér (2), pues que no existen seres muertos), no hay función, por compleja que pueda aparecer, que no tenga su raíz en la unidad indivisa del sér mismo, En los organismos elementales, lo que falta son precisamente los órganos, no las funciones esenciales, que son entonces desempeñadas por la totalidad de aquél. Conforme crece la complicación biológica, comienzan a diseñarse órganos especiales, primero temporales y adventicios, y en los grados superiores de la vida (3), hay siempre sistemas, más o me-

---

(1) Alude a las diversas concepciones de Schäffle, Lilienfeld, Tarde, Sales, Azcárate, Fouillée, Wundt, etc.

(2) Los llamados «seres inorgánicos»—los minerales—ni son seres, ni inorgánicos, sino partes integrantes de verdaderos individuos orgánicos, los ástros.—Véase González de Linares, *La vida de los astros*; su *Introducción al estudio de la Historia Natural*, etc.; González Serrano, *Ensayos de crítica y de filosofía*.—Importa distinguir esta concepción de otras unitarias también, pero de muy diverso sentido: la del mismo Spencer, por ejemplo, la del monismo de Häckel, la de Soury, etc.

(3) Los diversos tipos biológicos, ¿son más bien ramas divergentes de un común tronco que grados, términos de una serie ascendente? El insecto, v. gr., ¿es, o no, inferior al vertebrado? La vida de ciertos insectos, que se ha podido estudiar, es acaso

nos permanentes y complejos, que cumplen las diversas operaciones de cada función. Pero la aparición de estos órganos específicos jamás suprime las funciones difusas del organismo entero. El aparato digestivo, el respiratorio, el reproductor no suprimen la digestión, la respiración, la reproducción de la célula. Hay más: sin ésta, aquéllos serían inútiles. Ambas coexisten en los seres de organización diferenciada y compleja. En ellos, hay siempre dos formas de verificarse cada función: una forma difusa, que se realiza en indefinida multiplicidad de centros indistintos, y otra forma intensiva, especializada, condensada en un órgano o grupo de órganos, encargados del desempeño de ciertas actividades, con exclusión de todas las demás partes del organismo. De estas dos formas, la primera sirve de base a la segunda. En otros términos: la energía total del sér, en la unidad indivisa de su vida, es el origen de todos sus procesos especiales, que no constituyen, por extremada que sea su riqueza, sino diferenciaciones de aquella unidad, tanto más complicadas cuanto mayor desenvolvimiento alcanzan las relaciones, fines y necesidades del organismo. Del

---

más complicada en relaciones, y, por tanto, en reacciones psíquicas consiguientes a esa complejidad, que la de algunos vertebrados, al menos, los cuales poseen, sin embargo, un sistema cerebro-espinal y una morfología tan rica. ¿Se puede tomar como criterio de la superioridad esta riqueza de estructura, como quieren algunos naturalistas (Häckel, por ejemplo)? Schäffle y Durkheim aplican el mismo criterio a la superioridad de unas sociedades respecto de otras.



fondo, por decirlo así, de éste, viene el impulso total, la tendencia del movimiento, según la naturaleza, condición y estado cada vez del sistema de fuerzas que lo constituyen. A los órganos específicos, sólo incumbe dar forma determinada a ese impulso, en consonancia con las relaciones del momento, y en acción y reacción con las excitaciones del medio ambiente (1).

## II

Estos hechos son hoy ya demasiado vulgares para tener que insistir sobre ellos. En lo que sí hay que insistir es en que no son peculiares de la vida física de los seres *naturales*, sino de todo sér y vida en el mundo. Estos principios: *a*) la unidad radical y actual de la vida, de la actividad, de la energía, con sus varias funciones o procesos, como propiedad de todo el sér vivo; *b*) el de la división del trabajo, o sea de la diferenciación gradual de esas funciones, conforme van creciendo y complicándose

---

(1) Sabida es—aunque se olvida con harta frecuencia—la conexión del principio de la división del trabajo fisiológico, por una parte, con la idea de Adam Smith, de la cual es una aplicación a la ciencia natural por Milne Edwards, Häckel, etc.; y por otra, con la ley de la diferenciación de lo indiferente, propia de la filosofía de Schelling y bastante anterior, por tanto, a la del paso de lo homogéneo a lo heterogéneo, de Spencer (que presenta otros elementos nuevos, además). Recuérdese, como un ejemplo más de estas mutuas reacciones, tan fecundas, entre las ciencias de la naturaleza y las morales, que, según Darwin, la primera idea de la lucha por la existencia le fué sugerida por la teoría de Malthus.

las necesidades del sér; *c*) por último, la relación entre ambos órdenes, según la cual, la acción específica recibe su dirección de aquella única fuente, limitándose a expresarla en sus determinaciones peculiares (de acuerdo con las condiciones actuales), a interpretarla, por decirlo así, en fórmulas definidas, que reobran a su vez sobre el todo: son principios que lo mismo aparecen en la vida de la naturaleza que en la del espíritu; en la evolución mental del niño como en la de la planta o la tierra; en la sociedad, o en cualquiera de sus funciones—en la industria, la ciencia, o el derecho.

Obsérvese que puede considerarse alternativa-mente a cada una de estas dos formas de acción como directora o como dirigida, según la base de juicio que adoptemos. En cuanto no hay otra fuente de actividad que la energía total del sér vivo, de que no puede emanciparse la de sus particulares procesos y órganos, incapaces para crear de por sí fuerza alguna, son éstos dependientes, servidores e instrumentos del todo. En cuanto la acción condensada e intensiva de esos órganos específicos realiza por modo eminente las funciones que le corresponden, en un grado de complejidad, inaccesible a la forma difusa, reobra sobre ésta, precisándola y aun modificando a la larga su estado actual, merced a esa concentración que en ellos sufre la acción molecular rudimentaria, ejercen dichos órganos una acción preponderante en la vida indistinta del todo.

Tal acontece, por ejemplo, en el cuerpo humano, con los pulmones o el aparato digestivo.

Pues otro tanto sucede en la sociedad, con no ser un organismo fisiológico, sino psico-físico. También en ella el impulso y la orientación general nacen del fondo de la vida, no de sus órganos particulares, de una institución, de un determinado individuo. La teoría que, por el contrario, explicaba las transformaciones sociales por la acción de los grandes hombres, de los «genios», dejaba siempre a un lado dos problemas (1). Era el primero el de cómo estas personalidades poderosas llegan a ser focos de energía modificadora. Porque si la herencia, en cierta medida, con sus intrincados influjos, es capaz

---

(1) Por ejemplo, Emerson, Carlyle, P. Leroy-Beaulieu, o recientemente Lombardo Pellegrino (citado por Altamira), más bien que Hegel y Vera, a quienes suele atribuirse este sentido, cuando su idea es precisamente que el genio es como la flor y el resumen de la historia; sólo que, por lo mismo, sus derechos son absolutos. En esto, el hegelianismo, como en otras cosas, renueva a Platón y Aristóteles, cuando dicen que la ley no está hecha para los grandes hombres, que ellos son la ley viva; aunque no en el sentido de su nuda voluntad abstracta, subjetiva y caprichosa (al modo del amoralismo individualista romántico, aristocrático y antifilisteo de J. Sand o Stirner, Renan o Nietzsche), sino precisamente por lo contrario: porque representan el «espíritu» objetivo, la síntesis de «la historia», de «lo absoluto», etc. — Fouillée (*La idea moderna del derecho*) ha discutido el individualismo aristocrático, con mucha discreción. — Sobre estos problemas, véanse dos estudios del Sr. Altamira: *El genio y la colectividad en la historia* (*Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, 1898) y *La dictadura tutelar en la historia* (en su libro *De Historia y Arte*). — En el primero, además, hay una bibliografía muy abundante. — En *La vida del derecho*, de Costa, hay una teoría de la dictadura, sumamente elaborada.

de producir las cualidades *subjetivas* de esas individualidades (1), no puede darnos a comprender el desarrollo de las ideas y sentimientos que forman el contenido actual *objetivo* de su conciencia y determinan el de su función, pues la génesis de este contenido, en lo que tiene precisamente de individual, no se explica por sí misma y es ininteligible sin la relación del sujeto con el medio y sus múltiples fuerzas, que han sido las que han engendrado y consolidado sus elementos (2).

---

(1) Estos elementos han sido sagazmente estudiados por F. Galton, en sus libros sobre *La herencia natural*, *El genio hereditario*, etc. - Las teorías sobre la herencia, ya en el sentido de Darwin, ya en el de Weismann y otros, aspiran a explicar el problema de la individualidad, como un producto de factores preexistentes empíricos, dejando a un lado la concepción de la que podría llamarse individualidad trascendental (Leibnitz, Krause).

(2) En otros términos: ¿de dónde procede el contenido *histórico y concreto* de representaciones, ideas, sentimientos, tendencias, etc., de todo sujeto, cualquiera que sea su importancia personal, sino de su desarrollo, de su formación y educación en el medio social (y aun natural) y de la acción y reacción entre los influjos de este medio y los elementos aportados por el sujeto al venir a la vida, ora sean estos últimos elementos datos *a priori* de la conciencia, consolidaciones de la experiencia hereditaria, formas puras del espíritu, etc.? Para Carlyle (*Los héroes*), el grande hombre no puede ser producto de su tiempo, porque la leña no es lo que engendra el fuego, sino lo que éste hace arder; por más que también dice que el ideal está escrito en todos los corazones con tinta simpática, hasta que aquél lo lee, lo cual es muy otra cosa que considerarlo como el creador de la historia, venido del cielo (pues, entonces, el vulgo también trae el mismo origen). Hegel (*Filosofía del Derecho*) niega que hombre alguno se adelante a su tiempo; Ihering, por el contrario (en el fragmento publicado de su *historia de la evolución del derecho romano*), piensa que hay épocas en que así acontece; pero que, en otras, el teórico se anticipa al sentido de su tiempo.

Dejaba asimismo en el misterio la causa de la acción social de estos personajes. Pues, por grandes que sean sus facultades, nunca habrían ejercido esa acción, sino en una sociedad dispuesta para ello, esto es, cuyas condiciones se encontrasen en determinada conexión con las de su individualidad. Lazarus ha dicho que el genio obra sobre el pueblo mediante su comunión con él, sin la cual ni siquiera podría ser comprendido; cuanto más, influir en la historia y dirigirla.

No contradice esto, pues, al gobierno de los hombres eminentes, sino que lo coloca en su debido punto. Ese gobierno, como todos, tiene una función propia e insustituible. Denota una reacción reflexiva, y, por lo mismo, directiva y moderadora, sobre la sociedad, a cuyas tendencias generales sirve de intérprete, dándoles una forma precisa, inteligible para todos. Tiene, pues, el mismo valor que en la vida del individuo corresponde a la reflexión sobre la oscura vaguedad de sus tendencias e instintos, y sus agentes son otros tantos focos de condensación de la energía social, que sólo difieren de los restantes sujetos por una conciencia más clara de las corrientes generales, aunque no tan clara que les permita penetrar siempre hasta lo más profundo—insondable, por infinito—en el carácter de su obra (1)

---

(1) El encadenamiento de toda obra con el sistema general de las causas y efectos en el mundo es, en todo el rigor de la palabra, total, universal (infinito), y es evidente, por tanto, que las



y prever todos sus efectos. No es paradoja. Esa subordinación al fin social que sirven es lo que constituye precisamente su función gubernamental. Aquí, como en la esfera de la acción del hombre sobre la naturaleza, reinar es servir.

Ese fin está oscurecido en la masa; pero no por esto fuera de la conciencia social. Cuando se habla de la «inconsciencia» de la sociedad, se usa una fórmula inexacta, como M. Fouillée nota, aunque por razones discutibles (1). Alguna imagen, alguna representación más o menos confusa, algún sentimiento, alguna aspiración e impulso hacia lo que puede llamarse el ideal (el tipo objetivo de vida) social, todos los cuales son sólo estados de conciencia—que no dice lo mismo que estados de *refle-*

---

relaciones que de dicha obra penetran en la conciencia y horizonte intelectual del individuo actor, aun del más eminente, son siempre, por necesidad, limitadas. Las censuras que, en este sentido, y con mordaz ironía (v. gr., en *El individuo contra el Estado*), dirige Spencer a la ignorancia, incapacidad y desenfado de los legisladores (¡y había de Inglaterra!...), cuyos esfuerzos dan tantas veces resultados diversos, y aun contrarios, de los que esperaban obtener, pueden aplicarse a toda acción del individuo en la sociedad (como él, además, reconoce en su *Introducción a la ciencia social*), y en este caso, incluso a los efectos que el mismo Spencer puede haberse propuesto al publicar sus libros. Esto es lo que Hartmann ha llamado «la astucia de lo Inconsciente».

(1) *La ciencia social contemporánea*, libro III.—Las razones de Fouillée descansan sobre ciertos supuestos: v. gr., la negación del espíritu social, cuya realidad cree ligada indivisamente a las concepciones de Schelling o de Hartmann, sin considerar que no existe semejante conexión necesaria y que hay otros modos de representarse la conciencia social, bastantes diferentes: v. gr., el de Lazarus o el de Wundt.

*xión*—, tienen, por necesidad, que existir en una masa considerable de individuos, para que puedan adaptarse a la acción de las personalidades directivas.

Estas personalidades no gobiernan, pues, el cuerpo social como desde un mundo aparte. Nada menos exacto que la preocupación (a la cual no ha podido sustraerse M. Tarde) que considera a los grandes hombres como una especie de monarcas despóticos. Por el contrario, son producto de una diferenciación, de la que podríamos llamar la masa amorfa. Pero no de una diferenciación inmediata, como si esta masa se diera, por decirlo así, en un solo plano, toda ella al mismo nivel, sobre el cual se destacasen unos cuantos individuos, sino que éstos se forman por un proceso gradual ascendente, que establece toda una jerarquía entre los más preeminentes hombres de una época y sus contemporáneos más humildes y anónimos, jerarquía en que se van constituyendo grupos cada vez más elevados y menos numerosos, hasta culminar en una minoría. Esta, por restringida que sea, jamás puede reducirse a un solo individuo (1).

---

(1) La génesis de los grandes hombres parece obedecer a un proceso gradual, análogo al de la diferenciación de las funciones sociales, que Spencer resume con exactitud (*Sociología*, § 230). Pero de aquí no se sigue que este proceso deba acabar en un individuo único, como dan a entender Carlyle y Tarde, antes, por el contrario, sería difícil que la cultura recibiese en ningún caso esta especie de cristalización singular y única. De hecho, la experiencia muestra que todo movimiento intelectual (v. gr.) se re-

Ahora bien; esos diversos grupos son otros tantos órganos sucesivos del gobierno social. Las más veces, los vínculos que los forman nacen de su cooperación espontánea; otras se organizan con intención expresa, como instituciones corporativas; ya ejercen una presión más o menos enérgica, una sugestión quizá invencible, pero sin otra fuerza, sin otra sanción, que la intensa adhesión del espíritu público; ya, por el contrario, poseen un carácter exteriormente imperativo y coercitivo, como acontece con la mayor parte de los órganos del Estado. Pero unos y otros, juntamente, constituyen por igual los agentes de la autoridad y el gobierno en el pleno sentido de estas palabras.

Negar la función de estos órganos especiales de todas clases para la dirección intencional, más o menos unitaria y sistemática de la sociedad, es negar un hecho de experiencia constante; rebelarse

---

sume en una minoría directora, compuesta de hombres de diverso tipo, según su individualidad, pero que todos colaboran al movimiento de un modo semejante, y aunque haya entre ellos diferentes grados de importancia, que pueden dar en la historia a alguno mayor nombre, a ninguno de ellos corresponde esa especie de dictadura respecto de los demás: es cuestión de más o menos. Aun en la política, donde esa dictadura parece tan real, dista harto de serlo como lo parece.—En cuanto a la idea de Le Bon, de que sólo los pueblos europeos, a diferencia de los orientales, posean una «minoría selecta (*une élite*) de hombres superiores», es todavía mucho más difícil de aceptar, ni siquiera de comprender. ¿En qué datos se apoya semejante exclusión? El proceso de diferenciación y gradualidad de la cultura parece universal, como con razón piensa Novicow (*Conciencia y voluntad sociales*),

contra él es rebelarse (inútilmente) contra el valor de la reflexión en la vida del espíritu, que sólo por ella se desenvuelve como una obra *de arte* en la realización de su ideal, en vez de quedarse en la esfera de la mera espontaneidad y del instinto, que asemeja sus productos a los productos de la Naturaleza.

Y, sin embargo, estos principios no siempre son debidamente reconocidos. En política, por ejemplo, hay todavía teóricos, para quienes el poder fundamental y supremo, la verdadera soberanía real y efectiva, reside exclusivamente en los órganos especiales del Estado, negando, de un modo más o menos terminante, el *self-government*, o sea, el ejercicio continuo y eficaz de una soberanía inmanente en el cuerpo social (doctrinarismo) (1). Y a la inversa: el valor de las funciones representativas y de sus productos (corporaciones, parlamentos, tribunales, leyes, sentencias) es para otros dudoso o resueltamente nulo (anarquismo)<sup>2</sup> (2). Igualmente, en el orden económico, hay pensadores que, a ser

---

(1) Sobre el concepto de autoridad (en su más amplio sentido) y su relación con el proceso de diferenciación de los órganos sociales, V. el discurso de recepción de Ríos Rosas (A.) en la Academia Española (1871), aunque directamente se limita al orden literario; pero con trascendencia al político y a todos.—El de Sanz y Escartín en la de Ciencias Morales (*De la autoridad política en la sociedad contemporánea*—1894) tiene otro sentido y recuerda más bien las ideas de Spencer.

(2) Véase *El Estado de la persona social* (*Estudios y fragmentos sobre la teoría de la persona social*, 1899).

posible, pedirían la supresión de la vida y las relaciones espontáneas, que deberían reducirse a las formas exteriores, discutidas y concretas de una organización universal; mientras el antiguo individualismo, por muy diversos modos, continúa mirando con desconfianza toda intervención reflexiva, todo esfuerzo unitario, toda estructura sistemática, y reclama sólo que se permita a la vida social desarrollarse «sin trabas», confiándolo todo al juego de las fuerzas espontáneas de la sociedad, que debe reproducir entonces la «indefectible» armonía de los organismos naturales (1). Fácil es comprender el poderoso apoyo que a estas corrientes diversas da todavía la psicología actual: sea la que, confundiendo la conciencia con la reflexión, atribuye a ésta el poder de informar despótica y arbitrariamente la vida por sólo el valor de las representaciones intelectuales concretas (intelectualismo), ya la que considera al automatismo como un ideal, y a la conciencia y la reflexión, como epifenómenos, más o menos inútiles (2).

---

(1) Que nada tiene ciertamente de indefectible, sino que a cada paso se halla tan perturbada por el mal, el accidente y el desorden, como la vida del espíritu y la sociedad; no más ni menos.

(2) La primera de estas corrientes es la que, por ejemplo, representan Platón y Descartes, y luego, en la sociología y la política, el movimiento idealista del liberalismo abstracto del siglo XVIII, de Rousseau, la revolución, etc., que se desentiende de todo cuanto no es la idea «pura» (que dice, aunque no es sino pura abstracción), considera a la historia como una fuerza extraña a la razón, si bien *puede* a veces concertar con ella, y as-



A pesar de esta oposición, la coexistencia de ambas formas, espontánea y reflexiva, va siendo cada vez más reconocida en casi todas las esferas del espíritu social, aunque no siempre se estudian las justas relaciones entre una y otra. Así como la poesía ingenua, popular y anónima, expresión inmediata del alma de las naciones, no sólo ha sido

---

pira a ordenar la vida como obra artificial de la mera reflexión subjetiva. La rectificación de este error, en su base, a saber: la identificación de la conciencia con la reflexión y atención a ella en nosotros (raíz asimismo de las confusiones de Kant, de Fichte, de Herbart y de las teorías actuales que hablan de un «espíritu inconsciente»), puede verse en Sanz del Río, *Lecciones sobre el sistema de la Filosofía*; Castro (Federico), *Metafísica*, vol. II; González Serrano, *Psicología*.

En cuanto a la segunda corriente, la del «epifenomenismo» (Maudsley, Huxley, Ribot, De Dantec, etc.), es una reacción natural contra la anterior y propende más o menos a admitir que la vida social no se rige por ideas, ni es una obra de arte, sino un proceso de fuerzas objetivas, independientes de la conciencia y de toda intervención intencional y reflexiva (sin la cual, dice alguno de ellos, todo pasaría lo mismo que hoy pasa, aunque otra cosa diga la apariencia). De aquí, ya la tendencia al quietismo, y aun su proclamación decidida, ya la declaración de que la intervención no es inútil, sino dañosa. Tiene esta tendencia largo abolengo; pero en los tiempos modernos, Hegel, Savigny, Bastiat, Comte, Spencer, no obstante las profundas distinciones que los separan, concuerdan en mirar, por lo menos, con desconfianza (cuando más atenuadamente se expresan) toda dirección subjetiva de las fuerzas sociales. De esta suerte, conciben esas fuerzas como más «objetivas», o, para hablar sin rodeos, más difíciles todavía de manejar que las de la naturaleza exterior, sobre las cuales tienen, sin duda, alguna acción el artista, el ingeniero, el agricultor, el médico, etc., etc. Es de notar que uno de los más ilustres epifenomenistas, Huxley (*Ética y evolución*), se aparta, sin embargo, del abstencionismo de Spencer—a cuya doctrina llama, como es sabido, «nihilismo administrativo», alegando que, precisamente, la aparición del

ya recibida, sobre todo desde la época romántica, en la historia de la literatura, sino que ha llegado a ser considerada como la base rudimentaria, pero indispensable y primitiva, de esa otra poesía artística que alcanza su perfección en las más elevadas creaciones del genio individual, y de igual suerte que los monumentos más grandiosos y las estructuras más sabias y exactas, el templo dorio, la ca-

---

hombre significa la lucha con la naturaleza para introducir un mundo nuevo de libertad, a que ella por sí es contraria. Y uno de los creadores de la llamada «concepción materialista de la historia», Engels (citado por Stammler, *Economía y Derecho*, página 39., habla, sin embargo, a este propósito también de «el salto de la humanidad, desde el reino de la necesidad al de la libertad»: en lo cual se apoya, entre otras cosas, Stammler, para defender a Marx y Engels del cargo de historicismo y fatalismo, que a veces se dirige a sus ideas.

Sobre la aplicación de la distinción entre las dos formas, la espontánea y la reflexiva, a la vida social y jurídica, véase Costa, *La vida del derecho*, así como su *Teoría del hecho jurídico*. Espinas (*Sociedades animales*, introducción), apoyándose en la psicología fisiológica de Lewes, ha entrevisto, con muy buen sentido, cómo se podría también decir de la sociedad que cada órgano principal concentra en alto grado una propiedad, esparcida en estado difuso por todo el organismo—. Ultimamente, Spencer, en su *Sociología (Instituciones políticas)* ha determinado también la distinción entre la cooperación social espontánea y la consciente; sólo que limitando la segunda a la prosecución de los fines públicos; donde olvida, v. gr., que el derecho consuetudinario (a que en otros pasajes alude, como era de rigor en su doctrina) no es más que la forma espontánea del poder legislativo, y que, precisamente la esencia de la autarquía, del *self-government*—¡olvidar esto un inglés, y Spencer!—consiste en el gobierno del pueblo por el pueblo, no por el Parlamento, el Ministerio, el rey, y demás órganos específicos de la cooperación que él llama espontánea. No cabe ejemplo más evidente de que ambas formas, espontánea y reflexiva, se aplican del mismo modo a toda clase de afines.

tedral del siglo XIII, las construcciones metálicas, no son sino los grados superiores de otras tantas evoluciones que tienen su raíz en estructuras bien humildes, así la dinastía de los grandes maestros, reveladores, inventores, en los diversos órdenes sociales, desde la lengua a la maquinaria, comienza a ser considerada como una especie de cristalización de fuerzas moleculares, difundidas por toda la sociedad, y que se condensan en ellos, como en una especie de florecimiento.

### III

Hay, con todo, un orden en la producción del espíritu, al cual no parece haber llegado todavía esta concepción general, al menos con el desarrollo que exige. La mayor parte de los sociólogos que han estudiado las diversas funciones de la actividad social no han consagrado la misma atención a la vida científica que a otras esferas, como la religión, el arte, el derecho, la economía, las lenguas. Y por consecuencia de este olvido, reina todavía, en cuanto a la formación de la ciencia, un cierto sentido aristocrático, que desconoce el parentesco entre la obra (por decirlo así) profesional del científico y el espíritu general de la sociedad en que se produce (1), viendo sólo en aquélla el fruto de la

---

(1) «En el dominio de las literaturas, es tesis aceptada que las formas artísticas, reflexivas, se desenvuelven de las popula-

actividad intelectual del sujeto, formada según los cánones de la antigua lógica individualista de las escuelas (1).

Cierto que todo el mundo reconoce ya hoy sin dificultad que la filosofía de Kant, los descubrimientos de Galileo o de Darwin no hubieran podido producirse indiferentemente en cualquier medio. A veces, se admite que hasta las más idealistas utopías se encuentran en alguna conexión con las ideas y los sentimientos generales de su época; lo que se revela en el fondo de la *República* de Platón, o de la *Política* de Aristóteles (con todas sus diferencias), no es sólo la concepción personal de un filósofo, sino el ideal del espíritu y de la política griegos (2). Pero, no bien reconocemos esta esencial

---

res, espontáneas. En el dominio de la ciencia se observa repugnancia en acoger análoga concepción; pero la verdad es que el saber popular, el *folk-lore*, es la base de mucha aristocrática ciencia, que, valga la verdad, vive aún con exceso, de fragmentos de esa sabiduría, envueltos apenas en fórmulas pomposas. En los *répices* de los médicos, por ejemplo, repercuten descubrimientos de pobres salvajes; y muchas veces, desde lo alto de sus cátedras, los ilustres hijos de Esculapio no van más lejos que el bachiller de Molière en su famosa teoría del opio. En el lenguaje, sobre todo, hay como cuadros impuestos por la elaboración al espíritu científico, los cuales encuentra éste muchas veces más ventajoso respetar que destruir.»—F. Adolpho Coelho, *Pedagogia do povo portuguez*, cap. I (en el n.º 2 de *Portugalia*) Oporto, 1899.

(1) Tarde, en su *Lógica social*, ha puesto de relieve lo incompleto de esa antigua lógica y su necesidad de completarla por la del espíritu colectivo.

(2) Sobre esta relación, indicada ya por Hegel (*Filosofía del derecho*), ha insistido especialmente Zeller en su *Filosofía de los Griegos*, tomo II.

correspondencia, nos olvidamos de explicarla; la afirmación queda reducida a la vaguedad superficial de un lugar común; y la investigación y construcción científicas siguen siendo tenidas por función exclusiva de ciertos individuos, cuyos productos nada deben, al menos directamente, a la acción intelectual de la sociedad. La relación entre ésta y la minoría profesional se estima casi siempre reducida a dos elementos: 1.º, las condiciones, en cierto modo externas, que la sociedad presta al investigador para hacer posible su obra; 2.º, su receptividad para la difusión de los resultados de esta obra en la serie de sus diversos estratos.

En cuanto a la primera de estas relaciones, siempre se excluye casi por completo toda idea de colaboración positiva entre la sociedad y el científico. El nivel general de cultura, la organización económica, las instituciones, la acción de los gobiernos, las creencias religiosas, las costumbres, hasta las ideas y sentimientos que forman el contenido de la conciencia social, son considerados meramente, al modo del clima y las fuerzas naturales, como influjos favorables o adversos al desenvolvimiento científico, que depende en parte de ellos; muy rara vez (y esto, del modo vago que se ha dicho) se reconoce la acción *causal* del espíritu general, la cooperación directa que presta a la obra del científico. Aun menos se estudia el proceso de esa acción: cómo en esta obra llegan a encontrarse



resumidas las ideas, problemas, opiniones, dudas, presentimientos y ensayos, dados a la sazón en la conciencia general. Se admite que una determinada coordinación de pensamientos, un descubrimiento, una invención son el resultado de un cúmulo de observaciones, de reflexiones, de investigaciones de otros muchos *científicos*, pero se excluye de esta colaboración a los «profanos», separados de aquéllos por un abismo infranqueable.

Y si, cuando examinamos la producción de los frutos de la ciencia, olvidamos lo que aporta, más o menos ocasionalmente, esa muchedumbre anónima, que ha encontrado, digámoslo así, sin buscar, o más bien, buscando otras cosas, cuando, por el contrario, nos proponemos estudiar la acción descendente, o sea, del científico profesional a la masa, damos con un misterio inexplicable. Si no se admite la comunión actual de aquél, cierta homogeneidad y consonancia con el pensamiento difuso de la sociedad, ¿cómo entender la propagación gradual en el seno de ésta, de las verdades laboriosamente adquiridas por medio de los procedimientos técnicos del físico, del jurista, o del filósofo? El genio más grande encontraría inaccesible a su palabra la conciencia general, si entre ambos no existiese a la sazón otra unidad que la unidad (real, pero demasiado honda) de la naturaleza humana, ni otro fondo común que el contenido más primitivo y rudimentario del espíritu. Sin duda, merced a esta unidad, los

descubrimientos más complejos, las concepciones más trascendentales y supra-sensibles logran al cabo penetrar en el salvaje, como pueden hacerse inteligibles al niño; pero no de repente, sino tan sólo cuando, merced a una evolución, cuya lentitud depende de la distancia actual entre ambos grados de cultura, el niño deja de ser niño, y el salvaje, salvaje.

Si se quisiera comprender en una fórmula concreta—y por lo mismo nunca enteramente exacta—la relación entre el espíritu y vida general de la sociedad, en cuanto al orden del conocimiento, y la obra especial del hombre de ciencia, dejando a un lado el problema de psicología individual de su formación y vocación, como tal científico, y no considerando sino el aspecto objetivo de esa relación, podría tal vez decirse que la ciencia es una diferenciación condensada, intensiva y *refleja* de lo que el mismo espíritu social piensa de una manera *inmediata* en el fondo: por donde es capaz de rectificar ese espíritu luego y extender su horizonte, al descender a su vez por los diversos círculos, hasta los más incultos y remotos. Y esta reacción mutua entre el cuerpo social y sus órganos, que se verifica en esta esfera como en todas las restantes de la vida (no más ni menos), es el único camino que permite las transformaciones de la historia.

## IV

El fondo de estas ideas no es, sin embargo, completamente extraño a todos los sociólogos.

Sería inútil insistir sobre lo que ha hecho A. Comte para preparar la explicación de la génesis de los órganos sociales por un proceso de diferenciación, quizá bajo el impulso más o menos indirecto e inconsciente de Schelling y sus discípulos, antes ya indicado (1), a pesar de su idealismo algo fantástico que, de otra parte, no queda muy por bajo de las fantasías del *Sistema* (2), ni de otros idealismos que se observan en más de un sociólogo «positivo» de nuestros días. Por su idea del *consensus* social, tenía que venir a considerar la obra de la ciencia como obra de cooperación entre los científicos, censurando la vana preocupación individual del especialista, que sueña con emanciparse de los vínculos que le atan a la vida de la humanidad y con que nada deban sus investigaciones al trabajo de sus predecesores ni sus contemporáneos. El idealismo de Hegel, afirmando la sustancialidad de la historia y del espíritu colectivo; el historicismo de Savigny, que hace de la nación el sujeto vivo, crea-

---

(1) Recuérdese que Comte elogia grandemente a Oken (dejando a un lado su metafísica) en el *Curso de filosofía positiva*, III.

(2) Es curioso en este respecto el libro de Le Soudier, A. *Comte, mal conocido y conservador* (1898).

dor del derecho; el movimiento de la «psicología social», ya notado; el socialismo, que explica la obra del individuo por la acción del medio sobre él, son, entre otras direcciones, quizá las más importantes que han contribuido a elaborar (en reacción contra el individualismo del siglo XVIII) la concepción moderna de la sociedad como una realidad sustantiva, y de los productos del espíritu como funciones sociales. Así, a cada momento, se advierten hoy ideas ocasionales sobre el proceso de la formación de la ciencia, que, tácitamente al menos, tienden a hacerla entrar en el cuadro de esas funciones. Sin duda, falta todavía aumentar esos materiales dispersos; pero tal vez falta más aún comenzar la coordinación sistemática de los que poseemos, comprender el estudio de esta esfera de la actividad con el de las restantes, aplicándole el principio general de la relación entre la acción del ser social y sus diversas acciones y órganos.

El propio Spencer no lo ha intentado. Ciertamente, para él, la ciencia germina en el suelo del conocimiento común, del cual es sólo una evolución superior, una forma perfeccionada, producto de las mismas fuerzas y operaciones, sin que sea posible decir dónde comienza la distinción (1). Pone así, de esta suerte, en la debida unidad uno y otro conocimiento, y da a entender el carácter general y difu-

---

(1) *Génesis de la ciencia*; así como en *Los primeros principios*, *El organismo social*, etc.

so del vulgar. Pero deja indeterminada, en la usual oscuridad, la verdadera relación entre ambos. En cuanto a su formación, viene a identificar su proceso, funciones y método; y si bien estudia lo concerniente al sujeto, al órgano de la obra científica, olvida aquella conexión directa entre esta obra y el conocimiento común, cambiando enteramente de punto de vista, al considerar las profesiones científicas (cuya unidad, además, rompe), no como una evolución de la forma inmediata del conocimiento, sino como mera diferenciación de otras funciones, las eclesiásticas; relación más o menos exacta, pero lateral e incompleta, y que arranca la raíz de este orden de actividad del fondo general de la vida y del pensamiento ordinario, de que en primer término se nutre (1).

Otros pensadores han comenzado a dirigir también su atención sobre ciertos aspectos del problema. Fouillée ha consagrado uno de sus libros a considerar la relación entre el espíritu de ciertas naciones y las concepciones del derecho y el Estado que cree corresponderles (2): lo cual, aunque desde

---

(1) *Instituciones profesionales*.—Por cierto, que esta génesis desaparece por completo al tratar de «las instituciones industriales», o de la vida económica, en la cual sigue la preocupación usual, que opone este orden a todos los demás, sin excepción; además de los otros dos a que otorga una situación especial: el político y el religioso.

(2) *La idea moderna del derecho*. La correspondencia es un tanto arbitraria. ¿Cómo aceptar la característica de la *fuerza*, el *interés* y la *libertad*, para las concepciones respectivas del de-



un punto particular de vista, le acercaba a la cuestión general; y en otro de ellos (1) analiza diversas teorías sobre la conciencia social, aproximándose a cada instante más y más a nuestro asunto, sin entrar, no obstante, en su examen, que no le habría sido difícil desde doctrinas tan complejas y flexibles.—Según De Greef, hay que estudiar siempre las creencias y las doctrinas en relación con su medio externo y «con su medio social interno», afirmando que el teórico «es el órgano más perfecto y fiel del pensamiento colectivo, el cual tiene por punto de partida reflejos más o menos complicados, centralizados y coordinados, que acaban por elevarse hasta constituir doctrinas y teorías científicas» (2).—Gumplowicz (3), que ha dado a la supremacía de la sociedad tal relieve, que, a su ver, el sujeto «que piensa en el hombre, no es *él*, sino su comunidad social», «el espíritu de su época», considera «la impotencia del individuo» y de su libertad en el dominio de la ciencia, llamando a la investigación científica y filosófica «un juego de azar» y, a la verdad, aquella solución que se impone por una necesidad natural, a través de innumerables tanteos.

---

recho en Alemania, Inglaterra y Francia! El representante más autorizado del liberalismo *científico*, ¿no es Kant? La teoría del ideal jurídico, ¿se halla acaso indisolublemente unida a la del contrato? *Et sic de cæteris*.

(1) *La ciencia social contemporánea*.

(2) *El trasformismo social*.—V. también su *Introducción a la Sociología*, sus *Leyes sociológicas*, su *Sociología elemental*, etc.

(3) *Sociología*, 348.

En un sentido algo menos absoluto, Fairbanks establece también que el individuo es producto de su medio social, y vuelve a la teoría del sentido común de Reid, aunque limitado y relativo a una época, al considerar el asentimiento de dicho medio como único criterio de la verdad (1).

El problema tampoco ha interesado a Le Bon (2). Aunque concibe también a los grandes hombres como «síntesis de los esfuerzos de una raza», y su obra como el resultado «de un gran trabajo anterior», este trabajo, en el inventor y el científico, lo es, sobre todo, de otros *sabios*, cuyos ensayos son «como las piedras con que algún grande hombre construye un día el edificio». La génesis de las ideas parece, pues, verificarse en una minoría intelectual, de donde se propagan por grados en las muchedumbres, propagación que es lo que al autor más especialmente interesa. —Análogo es el sentido de Novicow (3), que concentra la conciencia social también en una minoría selecta (*l'élite*), cerrándose en ella, sin investigar la relación de sus funciones intelectuales con el pensamiento social, de cuya acción más bien duda. Aporta interesantes explicaciones sobre el trabajo mental que se cumple diariamente en «las masas»; pero sin ponerlo en

---

(1) *Introducción a la Sociología.*

(2) *Leyes psicológicas de la evolución de los pueblos.*—V. también su *Psicología de las muchedumbres.*

(3) *Conciencia y voluntad sociales.*

relación con aquél; su preocupación es también, sobre todo, mostrar la difusión de la ciencia en su proceso, por decirlo así, descendente. — René Worms (1) emprende más directamente el estudio de la vida intelectual, al exponer «las funciones de relación» del organismo social, expresando ya la idea de la ciencia como un producto de colaboración. «De ordinario, dice, los grandes descubrimientos se han hecho al mismo tiempo por varios..., porque había la necesidad social de hallar una solución»; y nota que «el sér individual se aprovecha de todo el patrimonio intelectual de la sociedad», la cual «más bien forma a aquél, que es modificada por él», «completamente impregnado de los productos del espíritu colectivo».

Marx y Lasalle han insistido en observaciones análogas. En cuanto a Marx (2), es sabido que en él se combina la dialéctica hegeliana con un cierto epifenomenismo psicológico, cuyo resultado viene a ser la concepción de la ciencia como un producto de la historia, y toda ésta de las condiciones económicas («materialismo histórico»), contra la concepción que llama «ideológica»: la realidad no es, como era en su maestro, la forma empírica de la idea, sino al revés: ésta es la expresión, el reflejo, de aquélla en el cerebro. Para Lasalle, todo desarrollo intelectual proviene del espíritu colectivo, siguien-

---

(1) *Organismo y sociedad*.

(2) *El capital*.—V. también su *Miseria de la Filosofía*.

do la misma tendencia de Hegel, del cual proceden ambos.

Más concretamente aún quizá, en relación con nuestro problema particular, Bakúnin, que no participa del desdén de Marx por la opinión social común, dice que la ciencia «no es más que el resumen metódico y razonado de la inmensa experimentación histórica de los pueblos». La sociedad, el pueblo, la «vil» multitud, la masa, da los elementos; y la misión de la juventud es sólo partear el pensamiento, dar forma precisa a sus aspiraciones confusas (1).—Y su correligionario Kropótkin (2), al afirmar que «todo es obra de todos», lo aplica al socialismo, como doctrina elaborada en la masa obrera y formulada luego por la filosofía burguesa; añadiendo que la ciencia no puede progresar sino cuando el medio social está convenientemente preparado.

Así, la existencia de una relación entre el individuo y la sociedad en la esfera intelectual, y aun más determinadamente entre la inteligencia general y el científico, es más o menos claramente admitida por estos y otros escritores, aunque su atención se ha dirigido, casi siempre, al problema de la difusión de la ciencia más bien que al de su formación.

---

(1) Citado en *L'Enclos*, número de noviembre de 1896.

(2) *Palabras de un rebelde*.

## V

De propósito hemos dejado para lo último indicar la posición de dos sociólogos, que son quizá quienes más han estudiado este último aspecto, a saber (citándolos, no por el orden de su aparición, sino por el de la importancia que han dado a nuestro problema): Tarde y Schäffle.

Tarde, en su *Lógica social*, ha estudiado las condiciones de los descubrimientos o inventos científicos, así como la aparición y la función en general del genio; quizá su análisis de estas condiciones, en especial de las que preparan lo que él llama «el punto de madurez» de todo descubrimiento, sea el más importante que poseemos hasta hoy sobre el particular. Su exposición puede ser comparada, incluso acaso por la estructura del espíritu del autor y sus procedimientos intelectuales, a la *Teoría del hecho jurídico*, del Sr. Costa (aunque éste cava más hondo), una de las más interesantes contribuciones a la psicología social del derecho, y en la cual, incidentalmente—por no ser su asunto—, pero de una manera resuelta, se afirma también que, al igual del trabajo jurídico, «los descubrimientos científicos pueden ser también llamados obra de las colectividades» (1).

---

(1) Costa, *Teoría del hecho jurídico, individual y social*, Madrid, 1880.—La base para Costa es que el individuo, sin atender más que a sí mismo, resulta social en su hecho, por su concor-



Volviendo a Tarde, éste se ha aplicado sobre todo a estudiar las condiciones sociales de los descubrimientos e invenciones, pero en la esfera profesional y de los especialistas, dejando a un lado la parte que en ellos corresponde al trabajo intelectual difuso de la gran masa anónima. Hasta hay un extraño pasaje en uno de sus más importantes libros (1), del cual se podría colegir que la extensión de la cultura, al producir cierta nivelación general de los espíritus, perjudica a la originalidad del individuo y a la facilidad de los descubrimientos (2). Por fortuna, en la segunda edición de ese mismo libro (3), afirma que la semejanza progresiva de los

---

dancia espontánea con el estado de la sociedad, a que sirve de órgano adventicio. Las ideas sociológicas del autor, como las de Azcárate, Sales y Posada (con grandes diferencias entre unas y otras), parecen corresponder a las tendencias socio-psicológicas.

(1) *Lógica*, pág. 171.

(2) Una idea semejante expresa Renan (*Filosofía de la historia contemporánea*, *La reforma intelectual*, *Caliban*, etc.), cuyo desdén del vulgo o más bien, del pueblo (que no es lo mismo), de la masa, de las clases inferiores y menos cultas, lo lleva a la famosa teoría de que éstas sólo por representación gozan de las cosas nobles y elevadas de la vida, temiendo que los esfuerzos por elevar el nivel medio produzcan una «medianía universal». Así se comprende que de tal suerte sea para él ininteligible toda relación entre el nivel de la cultura de la masa y el de la ciencia, que la rompe y desarraiga de cuajo en frases como éstas: «la grosería de muchos es lo que hace la educación de uno solo»; «dejadnos la universidad, la academia, y os abandonaremos (a los demócratas) las escuelas rurales». ¡No se puede afirmar con más reposo un error igual! Ya se ha dicho que Fouillée rectifica muy acertadamente estas preocupaciones.—V. también Posada, *Principios de Derecho político*, pág. 57.

(3) *Lógica*, prefacio, pág. xx.

individuos, «lejos de ahogar su originalidad propia, la favorece y alimenta», y que el progreso de la sociabilidad hace brotar personalidades cada vez más profundas y más caracterizadas (1). Aun va más allá en otros lugares (2), donde las creencias y los deseos, los principios, los conocimientos, que el inventor ha recibido de la sociedad ambiente, es lo que se funde en él en una unión fecunda: en su origen, la invención (3) «se engendra lentamente por la colaboración accidental y natural de muchas conciencias en movimiento..., cada una de las cuales aporta su brizna de paja».

En esta teoría, el movimiento comienza desde abajo, en lo que el autor llama la «multi-conciencia»; y, después del trabajo de una minoría selecta («pluri-conciencia»), va a parar en cada esfera a una especie de legislador único («uni-conciencia»): forma superior, a que todavía no ha llegado la lengua — aunque no dice si por fortuna, o por desgracia —. Deja el autor en cierta vaguedad qué deba entenderse por «multi-conciencia». A veces, este nombre parece que indica el espíritu social todo entero, como en los casos de la religión y del idioma;

---

(1) El principio de que la individualidad crece y mengua en razón directa del grado en que profundizamos en lo general humano y lo social, y no al contrario — que es todavía lo corriente —, pocas veces ha recibido entre nosotros la enérgica acentuación que en toda su obra le imprime Unamuno.

(2) Idem, pág. 172.

(3) Idem, pág. 201.

otras, sólo la respectiva clase especial: v. gr., en el derecho, que para Tarde no parece arrancar de aquellas profundidades del espíritu nacional, donde hallaban su raíz los romanistas y germanistas de la escuela histórica, sino de los profesionales, a partir del trabajo colectivo de los jueces (1). En otro de sus libros (2), sin embargo, declara que la invención es un producto «del encuentro del genio individual con corrientes y radiaciones de imitación», y que la sociedad presiente y elabora sus concepciones, «antes que su ciencia, al desarrollarlas, las precise»; y describe el proceso de múltiples ensayos, de cuyo choque sale un día la solución, que hace olvidar todo lo demás, porque el progreso es «una especie de meditación colectiva... posible por la solidaridad de muchos cerebros», aunque tal vez aquí no se trata sino de cerebros de sabios. La teoría, pues, de Tarde establece que es siempre necesaria una base social de trabajo intelectual difuso para llegar a la solución que el hombre de genio acaba por hallar, si bien reinan las dudas que acaban de indicarse sobre el carácter más o menos amplio de esa base.

Schäffle, cuyo sistema, como todos saben, combina de cierto modo una metafísica positiva con la filosofía de Krause (en la cual (3) se consagra

---

(1) *Las leyes de la imitación*, 425, nota.

(2) *Idem*, xvii.

(3) Krause considera la Ciencia como un fin real de *todo* hom-

atención especial a la organización de la ciencia), es quizá el sociólogo que hasta hoy ha estudiado con mayor intención y desarrollo el problema de la formación de ésta como una obra de cooperación general. En su *Estructura y vida del cuerpo social* (1), pone, en primer término, de relieve este carácter de la investigación científica, así en la colaboración entre los trabajadores contemporáneos como entre las generaciones sucesivas, cuyos resultados se consolidan en el lenguaje y en otras formaciones objetivas análogas. En esta parte, su exposición presenta en el fondo analogía con la de Tarde. Pero la diferencia está en la precisión con que distingue, en la unidad del trabajo intelectual, el «científico» (*wissenschaftliche, theoretische*) (2) y el «empírico» (*praktische-oder Erfah-*

---

bre (salvando la diferencia del científico, como especialmente consagrado a ella por su vocación), y a la par como un factor de la vida social, en la cual constituye una institución fundamental humana: la sociedad científica (*Wissenschaftsbund*), en su pleno sentido, de la que todos forman parte, más y más cada día, y estudia al pormenor las diversas funciones e institutos particulares de esa sociedad, en todo lo cual Schäffle lo ha seguido de cerca.—Krause, *Filosofía (pura) de la Historia; Lecciones sobre la Filosofía (aplicada) de la Historia; Historia de la Filosofía, La sociedad de la Humanidad*, etc.—Krause y Sanz del Río, *Ideal de la Humanidad para la vida*.

(1) Parte I, cap. IV.

(2) El trabajo científico no es necesariamente teórico: la historia social, la geografía, la arqueología, la zoología descriptiva, etc., son ciencias, y no son teóricas; nombre que no está bien elegido para oponerlo a precientífico. ¿Cómo, si no, habla Schäffle de una «metafísica vulgar»?

*runs-Einsicht*), o precientífico. Constituyen ambos dos grupos paralelos, por decirlo así, de ideas, máximas, doctrinas, conocimientos, más o menos organizados, que se refieren a todos los órdenes: hasta hay una metafísica vulgar, que corresponde a la metafísica científica de los filósofos, y que siendo —según el autor la define— producto al par del entendimiento y de la fantasía, ejerce una función muy influyente en la formación del sentido social de la vida y aun de la religión en cada época. Es también de notar que, para Schäffle, el conocimiento común es un producto que va acompañando necesariamente al trabajo del espíritu general en todos sus órdenes, pues en todos entra el pensamiento: todavía podría haber añadido a este fruto indirecto los resultados que provienen de la misma investigación científica, tan luego como, perdiendo su carácter técnico riguroso, van penetrando en la conciencia social e incorporándose a su contenido.

El autor deja, sin embargo, indeterminada la relación entre ambas esferas del conocimiento. Es cierto que afirma la existencia de su mutua reacción complementaria, pero a esta generalidad se reduce casi todo lo que dice. Depende esto quizá de que, al distinguirlas, les asigna una característica puramente *subjetiva*, a saber: que la ciencia busca la verdad por la verdad; el conocimiento común la busca sólo como un medio para otros fines. Y la distinción es insuficiente. Primero, porque



todo el mundo, y no sólo el hombre de ciencia (bien se ve en el niño), tiene y siente necesidades intelectuales — «desinteresadas», como se suele decir—, deseo de saber «puramente por saber», para satisfacer su espíritu, para enterarse de las cosas, aunque sin duda este deseo es en cada sujeto proporcional al grado y modo de su cultura. Por otra parte, es notorio que el conocimiento científico se caracteriza *objetivamente* por la cualidad de sus productos, por su valor lógico, por su carácter racional, aun en sus hipótesis, mientras que el conocimiento general, popular, vulgar, en sus coordinaciones de pensamiento (aunque no en su principio, como ahora se indicará), puede ser llamado provisional, o más bien dogmático; es mera opinión, presentimiento, creencia (δόξα); no es un saber real y probado (ἐπιστήμη). Pero, en medio de esta distinción, hay que recordar la unidad del conocimiento en ambos órdenes: sólo por esta unidad es posible la relación entre ellos. Hay más: en el conocimiento común, propio de todo hombre y fruto del pensamiento inmediato (1), es donde se encuentra por necesidad, no fuera de él (que sería en el vacío), el punto de partida de la ciencia: sin esto, ¿cómo sería posible para el sujeto comenzarla, mediante la reflexión sistemática, sin un verdadero salto en las tinieblas?

---

(1) Sanz del Río, *Análisis del pensamiento racional*.—*Lecciones sobre el sistema de la filosofía*.—Krause, *Verdades fundamentales de la ciencia*.

Por último, no sería lícito tampoco entender el carácter desinteresado de la ciencia, en el sentido de que la vida de la sociedad, la historia de cada época, con sus problemas actuales y prácticos, nada tuviesen que ver con las investigaciones del científico. Muy al contrario. Desde los experimentos del químico, o los tanteos del ingeniero, a los proyectos de reformas políticas, económicas, morales, religiosas, estéticas, siempre vemos al hombre de ciencia preocupado por dichos problemas, cuyas dificultades son constante motivo, más o menos patente, pero eficaz, de sus investigaciones. Sus *desiderata* le son sugeridos, no sólo por el estado actual de los respectivos estudios, sino por la presión de los problemas prácticos de la vida, que le llevan a buscarles solución, en los límites de sus medios. Sin necesidad de llamar a la ciencia una «super-estructura»—en el sentido de Marx—, no ya de la vida económica, mas ni aun del resto de la vida social (pues las relaciones entre todas las esferas de ésta son recíprocas), es fuerza reconocer que, en cada época, existe una correspondencia esencial entre el programa, por decirlo así, de su ciencia y sus necesidades de todas clases (1). Ya Comte (2) explicaba la oportunidad de la sociolo-

---

(1) A esto responde la frase característica de Engels (citada por Groppali) de que una necesidad técnica de la sociedad «hace más por el progreso de la ciencia que diez Universidades».

(2) *Curso de Filosofía positiva*, t. IV.

gía «según el análisis del estado social» de su tiempo, y esta relación ha llegado a ser un lugar común en los escritores, aunque indebidamente restringido, por lo general, a los estudios que se refieren a la conducta y vida ética, al derecho, a la política, a la economía. Nadie hoy, por ejemplo, negaría el vínculo que une la filosofía individualista y dualista del derecho, cuya más alta expresión se encuentra en Kant (1), con los problemas de la política europea en el siglo XVIII. Pues una conexión análoga se halla en todas las demás ramas del saber. Podemos con razón representarnos la ciencia de una sociedad dada como un sistema de soluciones para sus cuestiones más urgentes. Ahora bien; traduciéndose estas cuestiones en la conciencia común por emociones, puntos de vista, tanteos, corrientes de opinión, todos estos elementos mantienen con la reflexión científica y sus coordinaciones sistemáticas una relación semejante a la que Schäffle mismo establece entre la metafísica vulgar y la del filósofo. Por virtud de una especie de selección, encomendada a los científicos, los productos del pensamiento general difuso van purificándose, rectificándose y condensándose en grados sucesi-

---

(1) Por más que en él se hallen a la vez los elementos de la concepción unitaria que ha puesto de relieve, sobre todo Landsberg, en su continuación a la *Historia de la Ciencia jurídica en Alemania*, de Stintzic (Sección 3.<sup>a</sup>), y últimamente en su conferencia sobre *Kant y Hugo*, publicada en la revista de Grünhut, t. XXVIII (1901), pág. 670.

vos, transformados en una expresión superior, que los refleja idealmente y revela su unidad orgánica, la cual, sin esto, permanecería oculta para el pensamiento común, y entonces, éste, mediante un proceso análogo, pero inverso, llega a asimilarse esa unidad, que antes para él era un misterio.

## VI

Todavía parece oportuno dar cuenta de otros dos trabajos posteriores a la publicación (1) de las observaciones que anteceden.

En las lecciones sobre el *Plan de la Sociología*, dadas por el Sr. Azcárate en la Escuela de Estudios Superiores del Ateneo de Madrid (1897-98), ha tratado directamente y de lleno el problema social de la ciencia al estudiar los fines y órganos de la sociedad.

Para el Sr. Azcárate, todo fin humano es social, aunque en diverso grado (2), por este orden, de más a menos: derecho, economía, moral, religión, ciencia y arte. Los últimos son los que más carácter individual ofrecen, según se advierte al comparar el número de cuestiones sociales que presenta, v. gr., un libro de estética o de lógica con

---

(1) En el ya citado extracto, incluido en los *Anales* del Instituto de Sociología.

(2) Véase la nota 2.<sup>a</sup> de la página 1 del presente trabajo.

las de un libro de derecho. Al menos—añadía—esta es la idea reinante, que a su vez explica cómo el fin científico ha sido el último en la concepción sociológica. Señaló el carácter social en las dos funciones de la ciencia (su formación y su difusión), indicando los diferentes resultados en estos respectos, según que predomina el carácter libre (como en Grecia), o el oficial y rígido (China), y considerando otras distinciones de interés social: ciencia primera y ciencias particulares; integral y profesional; teórica y práctica, etc. Indicó luego los órganos del fin científico y su colaboración en él, a saber: *a)* el individuo, incluyendo aquí el problema del genio, el de la cooperación profesional, contemporánea o sucesiva, y otros varios; *b)* la masa social; de una parte, lo que aporta, el *folk-lore* inclusive; de otra, lo que recibe por la propagación y el contagio; *c)* las colectividades, los sabios, los ignorantes, las profesiones científicas especiales; *d)* la relación con la cultura de las clases sociales y su mutua educación intelectual; *e)* las agrupaciones, escuelas, partidos, sectas, con sus preocupaciones, fanatismo e intolerancia; *f)* las sociedades o instituciones particularmente consagradas a este fin, Academias, Universidades, Ateneos, Bibliotecas y demás.

Posterior a las lecciones del Sr. Azcárate son dos trabajos del Dr. Groppali (de Cremona). Uno de ellos es un artículo titulado *La science*



*comme phénomène social* (1); otro, un libro, desarrollo en parte de este artículo, *La genesi sociale del fenomeno scientifico* (2), al cual precede un prólogo de Ardigó, y que en el pensamiento del autor viene a ser el preliminar a una obra extensa que prepara sobre la *Sociología contemporánea*. El presente opúsculo consta de una *Introducción*, a la cual siguen: una *Parte general*, con seis capítulos; otra *especial*, con uno solo, y un *Apéndice*, destinado a la crítica de la teoría de Pantaleoni sobre la historia de las ciencias. En realidad, la parte general puede subdividirse por su asunto en dos secciones: una, dedicada más bien a la historia de la cuestión; otra, donde el autor la examina directamente, tal como él la concibe.

Afirma el Dr. Groppali que cada período histórico tiene, como Taine ha notado, una forma mental común. El siglo XVIII es anti-crítico y anti-histórico, abstracto, revolucionario, y sueña con poder construir *a priori* las instituciones. El nuestro tiene un sentido contrario, histórico y crítico, merced al relativismo incompleto de Kant y a las *Ideas* de Herder (precedido por Vico), así como a los trabajos de Wolf (filología clásica), Humboldt, Grimm, Bopp (lingüística), Niebuhr, Savigny, Eichhorn (his-

---

(1) La primera parte, única que conozco, ha sido publicada en *Le Devenir social* (set.-oct. de 1898).

(2) Torino, Bocca, 1889, XIII, 174 págs. en 8.°

toria y derecho), Creuzer, Müller, Kuhn (mitología) y la escuela de Tubinga (historia del cristianismo). Aun el propio idealismo y el *devenir* de Hegel han puesto su parte; y Laplace, Lamarck y Darwin introdujeron análogo espíritu en la ciencia natural. Unos y otros contribuyeron a formar la actual concepción genética, que enlaza todo fenómeno a sus antecedentes y al medio. Pero el pensamiento (según Ardigó sagazmente observa), aunque es lo más inmediato para el hombre, es también lo último que estudia; y así la ciencia apenas comienza a entrar ahora en esa nueva concepción. Comte, al indicar el proceso de aparición de las ciencias; Spencer, por su teoría de la evolución, han hecho posible la idea de que el fenómeno científico es, como los demás, producto de la causalidad histórica objetiva y obra gradual de las generaciones, según la ley de paralelismo entre la filogenia y la ontogenia. El positivismo crítico disipa el fantasma del noumeno; y el materialismo histórico, última y madura expresión del moderno relativismo, resume sistemáticamente todos esos elementos «en una concepción orgánica y unitaria».

A seguida, el autor indica la parte que corresponde en la posición del problema presente a los principales sociólogos, insistiendo en especial sobre lo que debe a tres italianos; el gran Vico, Cattaneo y Ardigó. El primero se anticipa a concebir la ciencia como una acumulación de la experiencia de los

hombres; el segundo es para él el precursor de la *Wölkerpsychologie*, por su «psicología de los espíritus asociados»; piensa Ardigó que la ciencia es en cada época una herencia de las generaciones anteriores y un momento necesariamente predeterminado.

El Dr. Groppali expone luego su sentido. El problema que estudia no es realmente el de la parte que en la génesis de la ciencia corresponde al pensamiento general, a la sociedad toda, y las relaciones interiores de este proceso intelectual: por más que el autor sabe bien que la obra del genio resume una larga elaboración de cultura y «de gérmenes difundidos en el ámbito social». Lo que a él más expresamente le preocupa es mostrar la conexión del fenómeno científico con la vida social y sus restantes factores, en su mutua y compleja reacción. El resultado común de casi todas las observaciones que sobre el carácter colectivo de la ciencia se han hecho hasta hoy se reduce—según acertadamente juzga el autor—a dos afirmaciones: *a)* la de la capitalización del trabajo individual en la serie histórica; *b)* la de la condensación de los sentimientos e ideas de cada época en sus grandes hombres. Sobre esta base, ahora, el autor dedica especial atención—singularmente en los capítulos V y VI de la parte general—a explicar, según la doctrina de Marx, interpretada ampliamente por Engels, Kautsky o Labriola (no del modo unilateral y exclusivo de

que la acusan muchos, como Loria) (1), que el fenómeno científico es un producto, una expresión refleja de la naturaleza y la vida social, sobre las cuales a su vez reobra; considerando además que los grandes hombres, ni son los autores de la historia (Carlyle, Emerson), ni «simples marionetas», «cuyos hilos tiene el mecanismo social» (Spencer).

La parte especial comprende un solo capítulo, en el que aplica el Dr. Groppali estos principios a la génesis de la sociología, como a un ejemplo y caso particularmente demostrativo; estudio que forma la transición natural a su próximo libro sobre la *Sociología contemporánea*.

## VII

Tienden sólo las observaciones precedentes a llamar la atención sobre el problema; no es su intención, y sería para su autor bastante difícil, trazar el programa integral de las cuestiones que abrazaría un estudio completo de la ciencia como función social, a saber: como obra, no del individuo, ni de una clase especial de individuos, ni siquiera de una o varias instituciones particulares, sino de la sociedad toda entera. Esta, en tal concepto, deja de ser ya un puro medio ambiente (un

---

(1) Estas discusiones sobre la concepción marxista de la vida social y la historia, que ha motivado el gran libro de Stammler, *Economía y Derecho*, se hallan resumidas del modo más interesante por Posada, en su *Socialismo y reforma social*. Madrid, 1904.

sistema de condiciones, una entidad indefinida), para representar un sér definido, una persona viva, sustantiva y concreta, aunque compleja, que desenvuelve su propia actividad total en la esfera particular del conocimiento.

El objeto primordial de ese estudio debería ser, pues, la unidad de la obra social del conocimiento, obra de que la investigación y construcción científica no es sino parte, formada en el todo y en continuidad indivisa con él. Esta relación se halla todavía llena de oscuridades. Lo único que puede afirmarse es que el proceso metódico, reflexivo, intermitente y concreto que determina el conocimiento científico es tan superior en *cualidad* al proceso accidental y general del pensamiento relativo, como inferior es en *cantidad* a la enorme masa con que éste construye sin interrupción, cada día, productos que, siendo directamente extraños a las indagaciones del hombre de ciencia, influyen, sin embargo, del modo antes indicado, en su formación, promoviénola. Esta masa de ideas y representaciones, fragmentaria, incoherente, inorgánica (en apariencia), acaba a su vez por incorporarse a aquellas investigaciones, cuyos procedimientos trasforman su contenido en productos científicos. Tal debe ser la base para el estudio de la relación entre ambas esferas, a que se podría llamar concéntricas.

Pero la contribución de la actividad intelectual común no tiene siempre el mismo carácter.



1.º Hay, ante todo, un trabajo intencional, merced al cual personas extrañas a la ciencia propiamente dicha, a sus preocupaciones y hasta a sus métodos, le prestan, sin embargo, su concurso, a sabiendas del fin a que sirven. Con tal propósito, emprenden investigaciones adaptadas a sus inclinaciones y a sus medios, y adquieren así materiales que examina críticamente el científico, para poder aprovecharlos en sus construcciones, desechando lo inútil.

2.º Al lado, o por debajo de estas investigaciones voluntarias, guiadas desde más o menos lejos por los hombres de la profesión y realizadas siempre por una minoría que recuerda lo que llama Tarde la «multi-conciencia», hay otra forma de colaboración involuntaria, incidental, espontánea, conscia de cada elemento en sí mismo, pero no de su valor y relación para la obra científica: forma que está representada por todos los diversos productos intelectuales, sea cualquiera su cualidad, que cada día se consolidan en el espíritu social, y que, estratificados, constituyen el fondo primero, sin el cual — no lo olvidemos — sería imposible aquella obra, condicionada siempre, tanto por el grado de intensidad de la cultura común, cuanto también por su carácter y orientación. La más severa, técnica y rigurosa construcción del pensamiento puesto con toda conciencia a la indagación de la verdad, no es (reduciéndonos ahora a esta relación)

sino una rectificación y purificación de ese fondo inmediato.

No han sido suficientemente estudiados aún los procedimientos delicados de esta colaboración, aparte de observaciones más o menos incompletas: el proceso contrario, descendente, es el que ha obtenido, según hemos visto, más prolija y general atención. Merced a este proceso, la verdad, aquí latada y establecida en la labor científica, va difundándose de grado en grado por todos los ámbitos del espíritu social, hasta los más remotos, haciéndose bien de todo el mundo, elevando el nivel de la cultura general y volviendo así agradecida a su fuente primera: el conocimiento común. En este proceso, también cabría distinguir dos funciones: 1.<sup>a</sup> Por una parte, van penetrando las nuevas ideas y descubrimientos en la conciencia de la sociedad, aumentando sucesivamente el patrimonio intelectual de las diversas clases, en razón de la distancia a que cada cual se encuentra respecto de los centros superiores de la investigación. 2.<sup>a</sup> Pero no se reduce a este servicio cuantitativo, sino que obra igualmente sobre las cualidades del espíritu general, excitando su energía, refinando su sentido crítico, acrecentando su reflexión, ennobleciendo su ideal y poniendo de esta suerte (hasta donde depende del conocimiento) una condición fundamental para la purificación también del sentimiento, de la voluntad y de la conducta. Así, por la delicada

complejidad de esta función (y no, como a veces se cree, por la mera difusión de sus productos intelectuales), es como la ciencia ejerce en la sociedad ese ministerio verdaderamente educador, que, de otra suerte, difícilmente le correspondería (1).

---

(1) Los principales aspectos de la ciencia, como obra social, parecen ser: 1) el de su génesis, en el seno y como parte del conocimiento total; 2) el de su elaboración diferencial por la cooperación de los especialistas, tanto simultánea como sucesiva, en la tradición histórica; 3) el de su relación y reacción mutua con todos los demás factores de la vida.



## ESPÍRITU Y NATURALEZA

---

### I

Si se aplica el nombre de «espiritualismo» a toda doctrina que concibe los procesos de la conciencia como irreductibles a todo otro proceso e inexplicables por las fuerzas físicas, estableciendo entre ambos órdenes una solución de continuidad, un *hiatus*, no todas las doctrinas actuales son, en verdad, espiritualistas, aunque sí casi todas.

Por el momento, al menos, no posee hoy el materialismo una alta representación; entendiendo por «materialismo» la teoría que niega la especificidad de la psiquis y reduce sus fenómenos a meros efectos de la actividad de los centros nerviosos (y la psicología a un capítulo de la fisiología), sin intervención de otra causa peculiar, ni necesidad de ella para darnos cuenta de su producción. Sin embargo, frente al espiritualismo ontológico, que, como sujeto de aquellos procesos, admite una *sustancia* especial psíquica; al animista, que juzga al cuerpo obra del alma y a ésta como su entelequia y *forma* sustancial; al dinámico, que niega esa sustancia,



pero admite una *fuerza* espiritual propia; al monista, que, afirmando la *unidad* fundamental de un principio común, ya neutro e indiferente, ya positivo, mantiene al par la distinción entre ambos órdenes... todavía el materialismo clásico se sostiene en ciertos grupos, apartados de la corriente general de la historia.

Pero, aparte de este sentido *metafísico* de la palabra «espiritualismo», tiene otro que podría decirse *moral*. Aplíquese a toda concepción biológica, que se representa la aparición de la psiquis, sus fenómenos, fuerzas, fines e intereses como el momento más elevado de la vida en el mundo; reputando a los otros órdenes de la realidad meramente como grados inferiores que preparan el advenimiento de aquél. Y ya en esta segunda acepción, no parece exagerado afirmar que, en general, tal vez *todas* las doctrinas son hoy espiritualistas por completo.

Sea que consideremos la vida psíquica como el apogeo de la evolución, como el último fruto de la selección natural, mediante el juego accidental de sus fuerzas; sea que admitamos un plan apriorístico, divino y universal de la creación, que ésta desarrolla como un drama, la gran corriente central de la filosofía moderna se mantiene, lo mismo en Moleschott, en Büchner, en Stirner, dentro de esa concepción jerárquica que pone en el espíritu el coronamiento del mundo, ni más ni menos que hacían

Platón, Santo Tomás, Descartes, Hegel. ¿Qué más? Carlos Marx y sus continuadores, en la llamada «concepción materialista de la historia»; o aquellos filósofos para quienes la conciencia es un epifenómeno y casi no sé si diga una imperfección, sostienen, sin embargo, que la ciencia, el arte, la moralidad, el derecho, en suma, los fines e intereses del espíritu, desempeñan la más alta función en la vida y sociedad humanas; y anarquistas agresivos, como Grave; mesurados, como Reclus; eruditos, como Kropótkin; místicos, como Tolstoy; filósofos, como Stirner y Willie, ven en aquellos fines el término hacia que gravitan los mundos, lo más selecto y refinado de nuestro trabajo (y aun apenas se atreven a darle este nombre), donde la vida, una vez satisfechas sus necesidades más imperiosas, que son también las más rudas, se eleva a su mayor dignidad y nobleza. Los mismos que todavía blasonan de empedernidos materialistas tienen como a gala proclamar en todos los tonos (y con razón, sin duda) que a nadie ceden en el culto del ideal, que es lo que da a la humanidad su lugar preeminente en el mundo, a diferencia de la animalidad; y se revuelven contra la acusación de grosería, de rusticidad, de sensualidad, de bajeza, de subalterno egoísmo, que les lanzan sus adversarios a menudo y bien gratuitamente; porque ellos serán materialistas en la metafísica, pero son espiritualistas en la ética.

¿Es fundada esta posición?...

## II

Cuando consideramos pura y exclusivamente la vida humana, y comparamos los dos órdenes en que se desdobra su actividad, sea con razón, sea por preocupaciones, o por ignorancia, o por presunción, siempre aparece el espíritu como lo principal para nosotros (es decir, para el espíritu mismo). Entre el techo de la Sixtina y una buena digestión, no faltará quizá quienes prefieran esta última; pero son gente que pertenece a la horda infrahumana, bien o mal vestida (adviértase bien), que queda en los posos de la civilización actual, todavía tan baja, aun en sus más altos tipos. En general, los bienes corporales son hoy estimados, entre los hombres cultos, más que por lo que ellos valgan en sí, por lo que sirven al espíritu, cuyos fines son los que todos consideran como los verdaderos en definitiva: la enfermedad, la debilidad, el hambre, el dolor físico, ¿por qué son males, sino por el dolor que nos causan, o por lo que nos entorpecen para el trabajo, o la vida social, o la tranquilidad, o el goce, que por más sensual que sea, tampoco es, como todos estos fenómenos, sino cosa del espíritu tan sólo y que desaparece con la idea de éste? Aun el cuidado del cuerpo y el cultivo de sus energías, acaso el griego antiguo, ni el inglés actual (a cuyo ejemplo hoy en todas partes se opera este poderoso renacimiento de la educación física), ¿lo han entendido nunca

propiamente en interés del cuerpo mismo? ¿o en el del espíritu, en cuanto el desarrollo de aquél, de sus fuerzas, su resistencia, su equilibrio, hasta de su belleza y armonía, son cualidades de que el espíritu goza y se aprovecha, y sin las cuales se siente más o menos restringido? En este punto, cuando preguntamos a Arnold o a Spencer, nos dan la misma contestación que nos daba Aristóteles.

Si de nuestro cuerpo venimos al mundo exterior, a la naturaleza, tampoco nos interesa ésta por sí, sino por relación al espíritu, como antecedente que lo prepara, escena donde aparece, excitante de su vida, medio para su subsistencia, material de sus creaciones, espectáculo para su fantasía, como *objeto*, en suma, de su contemplación y actividad externa. Si desapareciese del mundo el espíritu, ¿qué quedaría? La creación perdería su sentido. «Dios hizo el mundo para el hombre», dice San Agustín, y repite Hegel, y con él todo el pensamiento moderno, aun el de aquellos que más murmuran contra la «concepción antropocéntrica». Las tentativas de Espinosa, de Leibniz, de Schelling, de Krause, de Fechner, cada una a su modo y más o menos acertadas, no han determinado todavía en este punto la historia.

## III

Contra estas preferencias, quizá podría tener algo que oponer la naturaleza postergada.

Sin duda, para los intereses sociales de la civilización, las obras del espíritu importan bastante más que los actos puramente corporales: la ciencia, el arte, la religión, la caridad, la moralidad, el ideal, más que la respiración, o la absorción del quilo, o las funciones del hígado, y hasta la circulación cerebral: salvo en el sentido de ser todos estos fenómenos otras tantas condiciones para la vida psíquica. Volviendo al ejemplo antes citado, la obra de Miguel Angel vale más que la digestión más perfecta.

En otro concepto, la salud corporal (no en las enfermedades infecciosas) es, como de la religión y de otras cosas se ha dicho, «asunto privado»; mientras que los estados del espíritu no quedan cerrados en la conciencia del individuo, sino que trascienden al cabo, más o menos pronto, a la vida social, a su cultura, moralidad, tendencias e ideales.

Pero hay que insistir: la superioridad se refiere, en éstos como en los otros casos, sea a la vida intelectual, o a la difusión del sentido ético, de la piedad, de la abnegación, del ennoblecimiento estético; en suma, a los propios fines espirituales. Es decir, que la actividad del espíritu y sus productos son lo primero... para el espíritu mismo.



Prescindiendo de los intereses de éste, tomadas en absoluto las cosas, ¿podría sostenerse aquella superioridad?

En nuestro cuerpo, la actividad tan rica, delicada y compleja de la célula no es menos interesante, en verdad, ni, desde un punto de vista imaginativo y estético, menos maravillosa, que la más fina obra de arte, y en el mundo exterior, el sistema de un Kant, la paciente investigación de un Darwin o de un Wundt, ¿en qué pueden llamarse superiores (aunque inferiores tampoco) al sistema solar, o a la vida de la planta, o a la de la Tierra? La atracción universal en sí misma, ¿es menos importante que el pensamiento de Newton, que la formula? Si el hombre es, como Pascal dice, «una caña que piensa», hay en la caña tanto que ver como en el pensamiento.

Nótese bien, de nuevo, que no se habla aquí del valor que, ya la naturaleza en general, ya esta parte de ella que constituye nuestro propio cuerpo, puedan tener en relación con los *servicios que al espíritu prestan*, sino tan sólo de lo que esa naturaleza representa *en sí misma*, en sus leyes y productos, como una esfera particular del mundo, de la creación divina, de la energía universal, o como se quiera decir.

La estética ofrece buenos ejemplos para ilustrar este problema. «Las obras de la naturaleza, ha dicho Zachariä, son obras del maestro; las de los hom-

bres, obras de aprendices»; y sin olvidar tampoco que, como otro filósofo afirma, «tan «natural» es la tela del tejedor como la de la araña», basta fijarse en las bellas artes representativas para sentir ciertas dudas respecto de la supremacía del espíritu. La pintura del paisaje, v. gr., no tiene otra función que hacernos reparar en la belleza del campo, entenderla, gustar de ella, evocarla a voluntad en la fantasía, con la emoción correspondiente en el ánimo: pues la apreciación técnica de cuadro como tal, de su valor, habilidad, exactitud, firmeza, es enteramente otra cosa. La pintura, como la escultura, y como la novela y el drama, son, en cierto modo, «una preparación para el natural», en el amplio sentido del mundo exterior, ya físico, ya social: una educación que nos enseña a verlo, a penetrar y a sentir sus delicadezas.

Verdad es que, en otra dirección, la obra de la ciencia, incluso la filosofía, tampoco tiene en rigor otro fin. Desde un punto de vista objetivo, lo que nos importa en ella no es la interpretación de la realidad por el pensamiento del sujeto (como tal o cual se la representa), sino la realidad misma. Pero en el arte estético, esta misión, que pudiera decirse pedagógica, se ve de un modo quizá más sensible, y con ella las dificultades para sujetar a una común medida el mundo de la naturaleza y el del espíritu y hablar de una relación de jerarquía entre ambos.

Cada uno produce lo que al otro le está absolu-

tamente vedado producir; en lo cual radican su relativa superioridad y sus límites. Al espíritu, verbi-gracia, le es dado expresar en una superficie puras formas sensibles, que la naturaleza no puede crear, sino como configuración de un material dado y sus diversas cualidades. Porque la psiquis, aunque necesita para su expresión exterior el concurso de esa naturaleza, rompe la solidaria e indivisa cohesión de ésta, y todo lo desarticula, representándose sus elementos, partes y propiedades aisladas como objetos que subsisten por sí, aun arrancados de sus relaciones con el todo. Precisamente, en este poder se funda toda la vida espiritual del hombre y de las sociedades con sus varias funciones. Si la naturaleza, por ejemplo, según se acaba de indicar, sólo ofrece en el espacio sus formas como resultado del juego y composición de sus fuerzas íntimas, el geómetra abstrae estas formas y las simplifica en promorfos, suprimiendo la infinita complicación de la realidad, que, infinita, e inagotable en su estudio, no se deja aprisionar en esquemas y fórmulas. El físico o el químico producen la chispa eléctrica o la cristalización del carbono en otras condiciones que las que usa la naturaleza para producir espontáneamente el diamante o el rayo, aunque no según otras leyes. Y el educador, el agricultor, el hombre de Estado, el ingeniero, el reformador, el obrero, en suma, de un orden cualquiera de la vida, sea en la naturaleza exterior, sea en el individuo, en la socie-

dad, en el Estado, funcionan sólo merced a ese poder del espíritu, que los emancipa de la realidad actual y resuelve ésta en sus factores elementales, que la fantasía compone en representaciones libres, de modos infinitamente diversos. La voluntad, con auxilio luego de las fuerzas corporales y las del medio físico, así como con la cooperación, en su caso, de otros individuos y del todo social, sabe convertir estos ideales en nuevas instituciones, monumentos, máquinas, costumbres, cultivos, industrias... productos, todos, inconcebibles sin aquella facultad de abstracción esquemática.

En cambio, el espíritu es incapaz de producir la más sencilla de las creaciones naturales, el más microscópico de los gérmenes; y esta impotencia afirma su relativa inferioridad y subordinación, que compensan su superioridad en el otro respecto. Aun para aquella libre producción en el arte estético o el mecánico, o el social, necesita someterse a las leyes que regulan la vida espontánea de los seres, valerse de sus fuerzas reales y contar con ellas, tanto más cuanto más aspira a que sus productos se incorporen y vivan en el mundo externo.

#### IV

Diffícil es, pues, determinar de qué lado esté la superioridad entre ambos órdenes. Esa libertad del espíritu, que lo emancipa de aquella cohesión soli-

daria, es, a la verdad, maravillosa; pero otro tanto puede decirse de las opuestas propiedades y fenómenos de la naturaleza; por donde aquella admiración viene a reducirse a una fórmula vana, igualmente adecuada a uno y otro objeto, y aun a todos. Nada hay superior en el mundo, según Kant, a la vida moral y al cielo estrellado. Pero ¿cuál de estas dos cosas es más grande? La Familia, la Nación, la Iglesia, la Universidad, el Estado..., formas de la comunión ética social, constituyen grandiosos sistemas, en que se concretan y actúan los fines humanos, que por ellos renuevan su vida perdurable; pero ¿dónde hallar un criterio que nos permita reputar a esos organismos y su poderosa energía como superiores a la energía solar, que mantiene el vigor de las ricas creaciones planetarias?...

Se dice a veces que en la naturaleza todo pasa «como debe pasar»; que no cabe en ella falta, irracionalidad ni incongruencia; que sus leyes se cumplen con necesidad infalible; mientras que el espíritu, favorecido con el privilegio de la libertad, puede rebelarse y faltar a la ley. ¡Como si el mal, la enfermedad, la deformidad, el desorden no cupiesen en ambos mundos, o como si fuese una prerrogativa del sér racional poder dejar de serlo! Y, sin embargo, en esta facultad extravagante (por fortuna, imposible), de vivir sin sujeción a regla, merced a aquel albedrío indiferente que tantas veces se ha confundido con la libertad moral, y que todavía



cuenta partidarios en filósofos como Renouvier y los fenomenistas que predicán como ley universal la contingencia; jén esa indisciplina, en esa «facultad de pecar», como se la ha llamado, es donde se quiere poner la base de la supremacía del espíritu!

## V

Si acaso estas dudas estuviesen en su lugar; si naturaleza y espíritu fuesen dos órdenes paralelos y particulares de la vida finita en el mundo, mutuamente limitados, respectivamente superiores e inferiores, cada cual a su modo, en lo suyo, ¿tendría que tomar la educación otro sentido?... Hasta ahora nunca ha sido, ni podido ser materialista, en principio, a lo menos, aunque lo sea con frecuencia en la práctica, por vicio de la ponderada sagacidad. Muchas veces se pretende que la educación griega, por ejemplo, fué naturalista, postergando al espíritu y sus intereses (1); que fué espiritualista la de la Edad Media, con menosprecio de la naturaleza y los suyos, para venir ambas en el Renacimiento a concertada unidad, iniciando el humanismo la educación verdaderamente armónica. No parece que estas ideas se apoyan bastante en los hechos. En todos lo tiempos y en todos los pueblos ha habido

---

(1) Sobre el carácter espiritualista de la educación física entre los griegos, v. *Aristóteles y los ejercicios corporales*, en el *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, diciembre, 1884.

que atender a las necesidades fisiológicas; pero ciñéndonos a la parte más conocida de la historia occidental, griegos y romanos, medievales y quinientistas, toda la historia, en suma, que más de cerca nos toca, y que ha venido a condensarse en la nuestra de hoy, ha sido siempre espiritualista en la educación (en cada época a su modo), como lo ha sido en su sentido general de la vida. ¿Será esto una aprensión natural e invencible del espíritu, que se toma a sí propio por medida del mundo, o una limitación natural también, pero vencible, de la historia en una de sus grandes etapas?



## LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO DE PLATON <sup>(1)</sup>

---

El Sr. Lutoslawski es un filósofo polaco, profesor hasta 1893 en la Universidad de Kazán, y autor ya, a pesar de su juventud, de muchos estudios sobre problemas de interés, en que ha revelado vocación científica, aptitudes y sólida cultura (2). Casado con una escritora española, querida y respetada de nuestro público, la Sra. D.<sup>a</sup> Sofía Casanova, las circunstancias le han puesto en contacto con nues-

---

(1) *The origin and growth of Plato's logic, with an account of Plato's style and of the chronology of his writings (Origen y desarrollo de la lógica de Platón, con un juicio del estilo de Platón y de la cronología de sus escritos)*, by Wincenty Lutoslawski. — Longmans Green, and Co.—London, 1897.—1 in 4.<sup>o</sup> xviii-347 páginas.

(2) *La conservación y la ruina de las constituciones políticas, según Platón, Aristóteles y Maquiavelo* (alem.), Breslau, 1888, y varios artículos sobre *La inmortalidad, El tiempo, Descartes, El verdadero sér, La Filosofía en Polonia, Química dinámica*, etc., en revistas polacas, alemanas, rusas, americanas y españolas, además de los trabajos sobre Platón, que en otro lugar se indican. En 1898 (Helsingfors, Simelli) ha publicado un opúsculo *Sobre los supuestos fundamentales y las consecuencias de la concepción individualista del mundo* (alem.), y su último libro es *El poder de las almas, compendio de una concepción del mundo, conforme a nuestro tiempo* (alem.). Leipzig, Engelmann, 1899.

tro pueblo, nuestra lengua y nuestra vida intelectual, cuyo estado, en el orden que especialmente interesa a los estudios del Sr. Lutoslawski, ha descrito en más de una ocasión (1), por lo cual le debemos reconocimiento. Pues no es obra de poco esfuerzo, aun sin tratarse de un extranjero, exponer el estado presente de nuestro espíritu nacional en ninguna esfera de ciencia, y aun fuera de ella.

Desde hace largo tiempo ha mostrado inclinación al estudio de la filosofía griega; poco a poco, esta inclinación ha ido llevándolo hacia el incomparable maestro de los maestros, Platón, y más especialmente a la evolución de su pensamiento y doctrina; y ahora, después de doce años de laboriosos estudios, parte de cuyos resultados ha ido de tiempo en tiempo dando a conocer (1), los presenta, por

---

(1) *Kant en España* (alem.), en los *Kantstudien* de Vaihinger (1896), y la parte referente a la filosofía española contemporánea en la continuación de Heinze a la *Historia de la Filosofía*, de Uberweg, vol IV (1902), págs. 586-589.

(2) *Sobre la Lógica de Platón* (polaco), 1.<sup>a</sup> parte: Cracovia, 1891.—2.<sup>a</sup> parte: Varsovia, 1892. — *Sobre las tres primeras tetralogías de las obras de Platón* (polaco): Cracovia, 1896.—De estos trabajos ha publicado resúmenes en francés el *Bull. de l'Acad. des sciences* de Cracovia; y del último, otro más amplio (en al.), bajo este título: *Sobre la autenticidad, sucesión y teorías lógicas de las tres primeras tetralogías*, etc., el *Archivo para la Historia de la Filosofía*, de Stein, 1895.—Además, dos memorias presentadas en el Instituto de Francia: una (*Sur une nouvelle méthode pour déterminer la chronologie des dialogues de Platon*), leída en la Academia de Ciencias Morales y Políticas, París, 1896; otra (*Principes de stylométrie, appliqués à la chronologie des oeuvres de Platon*), dirigida a la de Inscripciones y Bellas Letras en 1897, y publicada en la *Revue des études grecques*, de París. Última-



último, resumidos en un libro que, a juzgar por el testimonio de los hombres autorizados de las principales naciones, no sólo ha hecho viva impresión, sino despertado y removido problemas de profundo interés referentes a la filosofía platónica.

El libro del Sr. Lutoslawski comprende, después de un breve prefacio, diez capítulos, cuyos respectivos asuntos son: I. *Platón como lógico*. II. *Autenticidad y cronología de sus escritos*. III. *Su estilo*. IV. *Período socrático de su Lógica*. V. *Origen de la teoría de las ideas*. VI. *Platonismo medio*. VII. *Reforma de la Lógica de Platón*. VIII. *Nueva teoría de la ciencia*. IX. *Últimos desenvolvimientos del pensamiento de Platón*. X. *Su Lógica*.

El primero de estos capítulos es una especie de introducción, que expone la historia del problema y su estado actual; el segundo y el tercero lo estudian directamente: uno, desde el punto de vista del contenido de los *Diálogos*; otro, desde el punto de vista del estilo; los seis siguientes presentan las distintas fases del pensamiento de Platón, en su desarrollo y como resultado de esos estudios; y el último contiene un resumen general de este resultado en sus puntos capitales. Entre el prefacio y el libro se halla un detenido sumario doctrinal de

---

mente, ha insertado en la *Revista de filosofía y crítica filosófica* (alem.), y bajo el título de «Estilométrica», un artículo discutiendo la crítica que de los trabajos de Campbell ha hecho Zeller.

cada capítulo; al final de la obra, un índice y registro alfabético, en uno de cuyos artículos incluye un nutrido vocabulario platónico de cerca de 500 palabras.

Procuremos dar una idea sumaria de este libro, un simple extracto, a que, por falta de competencia especial, tiene que reducirse la presente noticia.

## I

Si a la gran masa de personas cultas, que no hacen, digámoslo así, profesión de la filosofía, y aun a muchos de los que la hacen, se les pide una fórmula breve de la doctrina de Platón, es casi seguro que señalarán su «teoría de las ideas». Platón es el glorioso representante del idealismo antiguo, y todavía se suele acentuar esta característica, oponiéndolo a Aristóteles, como el apóstol de la realidad y la experiencia. Todo el platonismo, se dice, está condensado en aquellas entidades hipostáticas, que existen por sí propias, independientemente de las cosas sensibles, no menos que de la conciencia del sujeto, el cual llega a ellas por una como intuición e inspiración divina: arquetipos luminosos, de que el mundo exterior, y aun nosotros mismos, no somos más que sombras. Es, en suma, el filósofo del *Banquete*, del *Fedón*, de la *República*, de la alegoría de la caverna.

Esta es la idea tradicional, que ha predominado

desde Aristóteles a Jowett, a Fouillée, al gran Zeller, y cuya autoridad pesa con harta razón todavía.

A ella se han opuesto, en los tiempos modernos, quizá el primero, Kant, más o menos vagamente; Tennemann, Trendelenburg, Ritter, Lotze, Uberweg, Jackson, Benn y otros, alguno de los cuales llega a comparar la doctrina definitiva de Platón con la de *La crítica de la razón pura*, y a tenerlo por «el primer representante del idealismo crítico» (1).

A esta segunda corriente de interpretación viene ahora a contribuir el Sr. Lutoslawski, con esfuerzo extraordinario y desde un punto de vista sintético, original y comprensivo.

El motivo de sus investigaciones nació de su vocación preferente por los estudios lógicos, que le hizo dar con Platón. Sorprendióle la escasa importancia que como lógico se le suele atribuir, cuando él creyó ver en él al padre de esta ciencia. Entonces, formó el propósito de estudiarlo con detenimiento, y, ante todo, psicológicamente, esto es, en el origen de su doctrina, su génesis y evolución en su espíritu, interpretando para ello sus obras, hasta llegar a darse cuenta del fondo real de su pensamiento, aun en aquellas partes que no llegaron a ser claramente expuestas por su autor. Pues, como dice Kant, «podemos entender a un filósofo, por la com-

---

(1) *Plato's Logic*, págs. 26 y sigs., nota 69.

paración de sus pensamientos, mejor de lo que él mismo se ha entendido»: gracias a una hermenéutica, que, con razón (y contra Zeller), el Sr. Lutoslawski estima propio objeto del historiador de la filosofía; en otro caso, «la mejor historia sería una edición de los textos» (1).

Este interés por las teorías *lógicas* de Platón viene, en parte, del concepto que el autor tiene de que constituyen una característica más permanente y objetiva de un filósofo, que sus doctrinas metafísicas, éticas, etc.; pero, sobre todo, viene de considerar a Platón—al menos en Occidente (2) y hasta donde cabe usar sin hipérbole estos calificativos—como el «padre de la Lógica»: el primero, «no sólo en busca de la verdad, sino en preguntarse por qué la verdad es verdadera» (3). Esta idea es otra sorpresa, sin duda, para las opiniones corrientes, que dan tal carácter a Aristóteles. Pero, aunque Platón no haya escrito un «tratado de Lógica», ni presentado sus teorías sobre estos problemas de un modo directo, como su discípulo, sino «subsidiaria-

---

(1) Pág. 29.

(2) Sobre la lógica en Oriente, y, en especial, sobre la cuestión tan discutida de la lógica india y su relación con la de Aristóteles, pueden verse los resultados de las últimas investigaciones en el excelente discurso inaugural del profesor de Sevilla, D. José de Castro (1902), publicado en el tomo XXVII del *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza* (Madrid, 1903), bajo el título de «Evolución y concepto de la Lógica», y con notas añadidas por el autor en esta edición.

(3) Pág. 32.

mente, al tratar de otros problemas, psicológicos, metafísicos, éticos» (1), Platón es, en realidad, «el primer lógico, al menos, cuyos escritos han llegado hasta nosotros en una forma tan completa como aquella en que fueron conocidos por sus contemporáneos» (2). Esta importancia de Platón para la historia de la Lógica, no obstante ser tenido principalmente por metafísico y moralista, ha sido, sin embargo, reconocida a veces, sobre todo desde el Renacimiento, según indica el Sr. Lutoslawski, aunque no ha prevalecido contra la opinión común: cosa que, en parte, depende de la diferencia que suele haber en el modo de concebir la Lógica, modo bastante vago todavía, aun después de Hegel, Krause y, en otra línea, St. Mill.

Pero, al estudiar a Platón, el autor hallaba contradicciones profundas en su doctrina, que hacían imposible para él considerarla como un todo concreto. Estas contradicciones no han escapado a todo el mundo. Pero cuando se notaba la imposibilidad de concertarlas, la solución más general era eliminar uno de los dos términos. Así, por ejemplo, se ha negado a veces la autenticidad del *Parménides*, el *Sofista*, el *Político*, el *Filebo*, cuyas teorías aparecían inconciliables con las de otros diálogos, como verbigracia, el *Fedón* o el *Banquete*. Mas ante la necesidad de reconocer por igual la autenticidad de

---

(1) Pág. 32.

(2) Pág. 3.



la *República* y las *Leyes*, por todos admitida, a pesar de ofrecer tanta divergencia en sus teorías, esa solución dejaba ya de serlo. La verdadera, para nuestro autor, podría decirse que está en aquella vulgar máxima de los antiguos legistas: *Distingue tempora et concordabis (doctrinas)*. Platón presenta distintas fases. Su sistema no es una concreción rígida, según lo es (al parecer) la piedra, sino un desarrollo, como el de la planta. El estudio de este desarrollo es indispensable, pues, para entenderlo.

De aquí la importancia, no puramente filológica ni de historia exterior, sino propiamente interna y filosófica, de la cronología de sus diálogos. Si su espíritu ha recorrido en ellos diversos momentos, la serie de estos productos es la expresión paralela de esos momentos y la única fuente directa para llegar a apreciarlos. Si hay un Platón idealista, poético e imaginativo (para usar los términos del Sr. Lutoslawski), y otro científico y dialéctico, ¿cuál es más moderno? ¿Cuál de estas dos posiciones extremas indica la madurez intelectual? ¿Consideramos, por ejemplo, como Schleiermacher y Zeller quieren, al grupo crítico formado por el *Sofista*, el *Político*, etcétera, como correspondiente a la primera mitad de su vida? Pues entonces la teoría hipostática de las ideas representaría el último momento de la evolución. Pero, desde Aristóteles, todo el mundo sabe que las *Leyes* son la última obra de Platón, y las

*Leyes*, al menos en sus teorías jurídicas y políticas, también sabe todo el mundo que no pertenecen ciertamente a la tendencia idealista de la *República*. En tal caso, habría una oscilación, un regreso, en Platón, y no dos, sino tres fases.

Socher (1820), Hermann (1839), Susemihl (1854) y Uberweg (1861) han sido tal vez los primeros en señalar, más o menos, cierta evolución en sus obras, por la comparación de su contenido y doctrina, principalmente en determinados problemas de metafísica, de psicología y de ética. Otros siguieron ese análisis interno (Peipers, Theichmüller, Siebeck), tratando cada uno de ellos un aspecto propio; nuestro autor, ahora, entra igualmente en él, desde su punto particular de vista, a saber: el de la lógica, estudiada, en primer término, mediante el estilo.

«El método aquí propuesto—dice en el *Prefacio* (1)—mejora los criterios estilísticos hasta ahora usados, formulando los principios teóricos sobre los cuales debe basarse una nueva ciencia de la Estilometría, y aplicando estos principios a 500 peculiaridades del estilo de Platón (observadas en 58.000 casos), recogidas en el curso de cincuenta años por unos 20 autores, trabajando independientemente. Este método estilométrico, completado con muchas comparaciones del contenido de las obras de Platón, y por aquellas observaciones y sugerencias

---

(1) Págs. VII-VIII.

reconocidas como útiles en la literatura platónica de todos los países, ha llevado al autor a determinar el orden cronológico de unos 20, entre los más importantes diálogos platónicos.»

«Sobre esta base, se da cuenta aquí por vez primera de las teorías lógicas de Platón y de su desarrollo. Está probado que la teoría de las ideas, generalmente tenuta por la única forma de la lógica de Platón, fué sólo una primera tentativa del filósofo para resolver las dificultades de la relación entre el conocimiento y el ser, y que, después de los cincuenta años, produjo un nuevo sistema lógico, en el cual anticipó ciertos conceptos de la filosofía moderna, llegando al reconocimiento de la existencia del alma individual y sustituyendo una clasificación de las nociones humanas a la intuición de las ideas divinas.»

Este es el objetivo del autor.

Si distinguimos en su libro dos partes, una más bien de datos e investigaciones, otra de resultados para la descripción de las fases del platonismo, podría decirse que la primera está toda dominada por la importancia del capítulo III, que, según ya recordará el lector, tiene por asunto el estudio del estilo de Platón, y con motivo de esto, la exposición de las bases de esa nueva ciencia, a que el autor da el nombre de «Estilometría» (*Stylometry*), y que tan vivo interés parece haber despertado. Es, además, este capítulo uno de los más extensos (130 pági-

nas); y muestra tal erudición y riqueza de datos, que a duras penas se concibe—al menos por la gente profana—que haya podido acumularse y digerirse en sólo diez o doce años.

Comienza por una consideración sobre el estilo —«la forma externa» de las obras de un autor— como criterio de su identidad, independientemente del contenido de dichas obras: así se distingue un escritor, no sólo de los otros, sino de sí mismo, en los diversos tiempos de su producción; circunstancia esta de capital interés para el presente problema. Sin duda, Platón se habría sonreído de los que cuentan las palabras de sus libros; pero ¿que diría de las modernas investigaciones sobre el carácter de letra, como signo asimismo de identificación?

Naturalmente, para este fin, se necesita distinguir en el estilo de un autor ciertos elementos característicos (1), que corresponden a dos órdenes, el léxico y el gramatical. El uno es como la primera materia, y comprende el vocabulario que elige, los neologismos que inventa, los términos extranjeros que adopta; el elemento gramatical se refiere a la disposición de esos materiales, su frecuencia, sus varias combinaciones, construcción, fraseo, ritmo y demás condiciones fonéticas, figuras y cualidades literarias, etc., etc.; sobre todo lo cual ofrece este

---

(1) En un trabajo posterior, los *Principios de estilometría*, ya citados, ha dado el autor a estas particularidades el nombre de *estilemas*.

libro interesantes observaciones, señalando la deficiencia todavía de los estudios platónicos de estilística y el programa para su rápido desenvolvimiento.

A continuación de este preliminar, viene una revisión de los principales de esos estudios hasta la fecha del libro.

El estudio del estilo de Platón es bastante moderno; según el autor, data de los trabajos de Engelhardt, en 1834. Pero el progreso más importante, verdaderamente extraordinario, es el que treinta y tres años después realiza el profesor escocés Lewis Campbell, uno de los más hábiles y modestos helenistas británicos, autor de ediciones comentadas de algunos diálogos, entre ellos, con el gran Jowett, de la célebre edición de la *República*. Anotando los términos raros empleadas por Platón en el *Sofista* y el *Político*, los halló también usados en las *Leyes*, *Filebo*, *Timeo*, y *Critias*; y asentó que en estos seis diálogos se encuentran 1.492 palabras que Platón jamás usó en ningún otro. De donde vino a formar con ellos un grupo distinto, correspondiente—pues la fecha de las *Leyes* es conocida—a los últimos tiempos de Platón. Pero Campbell no anunció su descubrimiento de un modo especial y en un trabajo *ad hoc* y por separado, sino que se limitó a incluirlo en sus introducciones al *Sofista* y al *Político*; por lo cual, y a pesar del crédito que sus ediciones merecen, pasó aquél inadvertido, hasta el



punto de que los más importantes filósofos que han abordado igualmente el estudio del estilo de Platón, sea con un fin puramente gramatical, o literario, sea con el de contribuir a determinar la cronología de los diálogos, Blass, Dittenberger (1), Gomperz, Siebeck, C. Ritter, los hayan desconocido, procediendo con independencia de Campbell; lo cual, en cambio, da mayor valor a la frecuente concordancia entre estos diversos investigadores, al menos en los puntos que principalmente interesan a nuestro autor; sobre todo, en el de la formación del último grupo, que comprende las *Leyes*. Tras de todos estos helenistas, cierra de nuevo el ciclo (hasta 1896) el mismo Campbell, con una serie de trabajos sobre el mismo asunto.

La evolución del platonismo, que estos trabajos parecen comprobar, ha sido, sin embargo, ya ignorada, ya negada, por Janet, Waddington, Fouillée, Huit, etc. No es de olvidar que Zeller, quizá la más grande autoridad hoy en Europa, en punto a Platón y a la filosofía griega en general, tampoco la admite y se atiene a la antigua tradición corriente, declarando, v. gr., al *Sofista* y al *Político* anteriores

---

(1) En sus *Principios de estilometría* (que llegan a mis manos después de compuesto este artículo), cita el autor otro trabajo posterior, de Baron (también en la *Rev. des études grecques*), y distingue en el estudio de la cronología de los diálogos de Platón, por medio del estilo, dos métodos: el de Campbell, que llama «escocés» (1867), y el «alemán», iniciado por Dittenberger (1881), y compara sus respectivas cualidades.

al *Fedón*. En tal conflicto de opiniones, no es extraño que haya quien tenga por insoluble esta cuestión y hasta la de la cronología general de los diálogos (1).

La última parte de este interesante capítulo contiene la exposición de las bases y leyes generales para la interpretación de las observaciones de estilística, o sea, la «teoría de la estilometría». Comprende 51 páginas y comienza por la discusión crítica de los métodos hasta ahora seguidos en el estudio de la estilística platónica, su imperfección, las faltas cometidas y el consiguiente escepticismo —aunque injusto— de algunos especialistas tocante a sus resultados, todo lo cual cree el autor que podría remediarse, adoptando un método uniforme y científico, como el que propone y aplica luego al problema presente..

Con ser grande, como se ve, el número de observaciones recogidas, fácilmente podría duplicarse: sería cuestión de tiempo. Sin duda, esos datos, y más aun reducidos a un solo autor, no parecen a primera vista suficientes para construir una teoría de carácter general; pero su calidad permite sacar de ellos ciertas bases.

La primera es la distinción (convencional) de los elementos o fenómenos del estilo por su frecuencia,

---

(1) En su artículo *Estilométrica*, propone el Sr. L. la reunión de un Congreso platónico, donde pudiesen discutirse oralmente entre los platonistas los puntos dudosos aún en esta cronología.

en cuatro grados: *accidentales*, o que se presentan una sola vez en un diálogo; *repetidos*, de dos o cuatro veces, según la extensión de la obra; *importantes*, que excedan, respectivamente, de estos números, e *importantísimos*, que se repiten, por ejemplo, más de una vez en cada dos páginas de una determinada edición; para cada uno de estos grados, el autor consigna ciertas observaciones y reglas.

Sobre esta base, establece ahora, con el carácter de una hipótesis, la siguiente *ley psicológica de la afinidad estilística*, más o menos admitida, dice, en el fondo, pero nunca discutida hasta hoy: «de dos obras del mismo autor y de la misma extensión, es más próxima en tiempo a una tercera aquella que comparte con ésta el mayor número de particularidades estilísticas, con tal de que se tome en cuenta su diferente importancia y de que el número de esas particularidades observadas sea suficiente para determinar el carácter estilístico de las tres obras». Esta ley (objeto de todo un sistema de fórmulas y signos convencionales) la explica luego en sus diversos términos particulares, fijando su sentido y proponiendo para su comprobación examinar aquellos diálogos de Platón, cuya serie, generalmente conocida y admitida, confirma por su nuevo camino la ley estilométrica, que a su vez queda así contrastada y merecedora de crédito.

Ahora, las conclusiones generales sobre el or-

den de las obras de Platón a que estas investigaciones conducen son: 1) que el último grupo, o sea, el más reciente, está formado por el *Sofista*, el *Político*, el *Filebo*, el *Timeo*, el *Cratias* y las *Leyes*; 2) que a éste sirve de base otro grupo intermedio, compuesto de los libros II al X de la *República*, el *Fedro*, el *Teetetes* y el *Parménides*; 3) el grupo más antiguo de los diálogos propiamente platónicos es el del *Cratilo*, el *Banquete* y el *Fedón*; 4) precede a estos tres grupos el de los diálogos socráticos, el último de los cuales es probablemente el *Gorgias*.

Sentada así la precedencia de la *República* respecto de los diálogos dialécticos, «cambia por entero la concepción tradicional y corriente del platonismo, tal como ha sido enseñada por Schleiermacher y Hermann, y como la representa todavía en nuestros días el gran nombre de Zeller. Este error produce una completa distorsión de la verdadera idea acerca de la carrera filosófica de Platón. Es como si algunos eminentes críticos propusiesen considerar la *Crítica de la razón pura*, de Kant, como una excentricidad juvenil, y buscar el contenido principal de su filosofía en su *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, publicada en 1755 y escrita bajo el influjo de la filosofía, a la sazón predominante, de Leibniz y Wolff (1).

---

(1) Págs. 190 y siguientes.

El autor señala los ulteriores progresos que está llamada a hacer la nueva ciencia estilométrica, auxiliar de la historia, al modo, v. gr., de la paleografía, y tan segura como ésta para decidir la autenticidad y cronología de las obras literarias, por basarse en principios racionales, cuya certidumbre, dice, supera a la del testimonio puramente histórico (1).

## II

Consideremos ahora cada uno de estos grupos en su contenido doctrinal, y especialmente lógico.

Las dos fases capitales y relativamente opuestas en Platón, la idealista y la crítica, no se presentan (ni era posible) como dos términos cerrados, formados de una vez cada uno, y sin transición al otro, sino que ofrecen una serie continua. El pensamiento del filósofo comienza, como siempre acontece, bajo el influjo de su maestro (diálogos socráticos); su evolución no se detiene, y ya hacia el fin de este período (en el *Gorgias*), comienza a apuntar el germen de la teoría de las ideas, cuyo desarrollo constituye el período siguiente, hasta culminar en el *Fedón*; tras de éste vienen las aplicaciones a la política y a la educación (platonismo medio), iniciándose en él las primeras oscilaciones, que conducen a una reforma, organizada en la nue-

---

(1) Pág. 193.



va teoría del conocimiento y la ciencia, cuyos últimos desenvolvimientos forman la última fase, cerrada por las *Leyes*. No se trata, pues, de grupos concretos y aislados, sino de una marcha, más o menos lenta, condensada en ciertos momentos, cuya expresión en los diálogos sólo corresponde a aquella progresión, como corresponde una serie discreta a una línea continua.

El Sr. Lutoslawski estudia esta marcha en los últimos capítulos de su obra. Cada uno de ellos comienza por una especie de introducción; sigue el examen individual de los distintos diálogos que examina, primero en sus teorías, luego en su estilo y cronología; y, a veces, concluye con un resumen de la característica general de todo el grupo.

Al período socrático corresponden gran número de pequeños diálogos, cuya autenticidad es discutida y cuya cronología no ha sido aún fijada por medio de los nuevos estudios estilométricos. La característica de la doctrina de Sócrates está sobre todo en dos elementos: en cuanto al método, en el uso de la inducción y el análisis; y en cuanto al objeto, en el predominio de los problemas éticos, que llega hasta medir el valor (lógico) de los juicios por su valor moral (1); Platón, a diferencia de su maestro, más que un simple moralista, era para nuestro autor un político, un metafísico y un lógico. Aña-

---

(1) Pág. 201.

damos todavía la ignorancia socrática, posición profunda, a que estos diálogos conducen, más que a una doctrina definida. *Eutifrón*, la *Apología*, *Critón*, *Carmides*, *Laques*, *Protágoras*, *Menón* y *Eutidemo* son los principales de este grupo, cuyo contenido analiza. El *Gorgias* cierra el período socrático de la filosofía de Platón y prepara el siguiente, saliendo de los problemas éticos, que hasta aquí principalmente ocupaban su espíritu, a los lógicos y metafísicos, que predominarán en adelante, y comenzando a afirmar la certeza del conocimiento racional *a priori*, absoluto, que el alma tiene por intuición (para explicar la cual acude a la reminiscencia y a la preexistencia, deduciendo de aquí su inmortalidad). Este principio, añade, desde entonces, «no ha desertado nunca de la filosofía europea».

En esta conciencia de la infalibilidad del conocimiento racional intuitivo, que es todavía aquí un hecho psicológico, dice el autor, comienza ya a prepararse la teoría de las ideas, que propiamente se forma en el período inmediato. El *Cratilo* y el *Banquete* se acercan ya al problema propiamente lógico del conocimiento *a priori*, desde los puntos de vista que el autor llama, respectivamente, lingüístico y estético. En el primero, el idealismo ontológico adquiere forma definida y aparece fundado en consideraciones metafísicas. A la permanencia de la sustancia, corresponde la del verdadero cono-

cimiento (ἐπιστήμη), que, a distinción de la opinión (δόξα), no cambia, ni puede, en consecuencia, tener las cosas mudables por objeto. El dialéctico maneja acertadamente el lenguaje (sobre el origen del cual, Platón repugna admitir lo mismo la teoría de la creación divina que la de la convención): el error nace de su uso imperfecto.

El *Banquete* toma otro camino: el estético, que ha dado lugar en este diálogo («la más consumada obra de arte del genio de su autor») a la célebre teoría del «amor platónico». Este amor puro lleva al conocimiento superior de la verdad, porque no es amor a una sola persona, ni a una sola ciudad, ni a una sola ciencia, sino a la idea de la belleza: idea que ya aquí se presenta como objeto de intuición, preparada en el espíritu por el hábito de la generalización, de la marcha de lo particular a lo general; pero que no depende de lo particular, cuya base es, por el contrario; ni es noción, sino una realidad más perfecta que toda obra de arte. La idea de la belleza, sobre que versa el *Banquete*, ofrece aquí ya los caracteres que después han de distinguir a las ideas todas, como tales.

Esto acontece en el *Fedón*. A la contemplación poética de aquella idea sucede la exposición de la teoría de las ideas en general, cuya culminación halla el autor en este diálogo. Platón aquí establece: 1) la prioridad de la idea, como realidad sustancial y trascendente, a diferencia de la noción ge-

neral, inmanente en el sujeto que piensa; 2) la evidencia de su conocimiento, comparado con la inferioridad de la percepción sensible, que depende del cuerpo, el cual aparece aquí como obstáculo para la posesión de la verdad absoluta; 3) las imperfecciones de la apariencia exterior—las famosas «impurezas de la realidad», de que tan cómodamente se ha abusado y abusa todavía—comparada con la perfección típica de la idea pura; 4) la necesidad, sin embargo (casi diríamos dolorosa), de la experiencia sensible, en nuestra presente condición terrena, para prepararnos a aquella intuición, que, directamente, sólo es asequible al espíritu, separado del cuerpo en una vida anterior; 5) el valor de las ideas, como base para la explicación y corrección de lo sensible (por ser ellas principio del fenómeno), y no al contrario; 6) la semidivinización, por esta cualidad, del filósofo; 7) el valor objetivo de la lógica, la cual aquí aparece, por primera vez, como una disciplina para preservarnos del escepticismo (que compara con una especie de misantropía); 8) la causalidad final, como superior a la causación mecánica; 9) la unidad de la realidad y el pensamiento... todos los elementos, en suma, del idealismo platónico.

Llegado a la posesión de su principio, Platón entra a aplicarlo «a fines prácticos, al intento de promover el progreso moral de sus contemporá-

neos» (1). El punto de vista de la ética individual, como mero asunto de la conducta del hombre, punto de vista propio de los períodos anteriores, es ya insuficiente. Tal vez le parece abstracto. La moralidad depende de condiciones sociales: la reforma del Estado y la reforma de la educación nacional, implicada, en parte, en la primera. La *República* trata de ambas; el *Fedro*, especialmente, de la última.

Este es el período que el Sr. Lutoslawski llama «platonismo medio».

Por entonces, debía hallarse la enseñanza del filósofo en todo su esplendor, con la fundación de la Academia, verificada poco antes (387 a. de C.) y que es tal vez la escuela de la antigüedad que ha tenido una mayor resonancia y más larga vida: como quiera que dura, en su propio local, hasta la época de Sila (87 a. de C.) y, en Atenas, hasta Justiniano (529 d. C.) (2). Este florecimiento contribuyó, probablemente, a aumentar más y más el interés de Platón por los problemas concernientes a la educación y a la vida social.

Sabido es que, de todas las obras de Platón, la *República* y las *Leyes* son las más extensas, y que debieron costarle largo tiempo, en una época, además, en que, desde las condiciones materiales a

---

(1) Pág. 287.

(2) Págs. 4 y sig.



las psicológicas, todo dificultaba mucho más que hoy la composición y redacción de libros de esa importancia. En la *República* y en *Fedro* debió emplear unos seis años, concluyéndolos hacia los cincuenta de edad.

La *República* es, sin duda, por su parte, el más popular de sus libros; enumerada entre las llamadas «utopías» políticas y sociales, sus teorías han sido objeto de los más distintos juicios, pareciendo a veces tan extravagantes, que hasta ha habido quien, como Schmelzer, las ha creído una broma de su autor (1). Ciñéndonos a las ideas lógicas, el señor Lutoslawski establece entre los diez libros de este diálogo ciertas analogías y diferencias, que lo llevan a formar estas cinco divisiones: *a)* el libro I; *b)* los libros II-IV; *c)* los libros V-VII; *d)* los libros VIII-IX; *e)* el libro X.—El libro I no pertenece a este período; el autor lo coloca entre el *Gorgias* y el *Fedón*.—Del segundo grupo forma parte la célebre psicología de las facultades, como base de la sociología (pues, como dice Janet, toda la política de Platón descansa en una psicología del Estado); abraza, además, la discusión de la idea de la justicia, y trae, tal vez, la primera expresión ya perfecta de la doctrina de la unidad de Dios.—El grupo tercero insiste sobre las teorías idealistas del *Fedón*, y aun las acentúa, buscando la verdad, más en

---

(1) Pág. 25.

el pensamiento que en la realidad; desdeñando la observación de los fenómenos, para dar el conocimiento racional por único contenido a la ciencia toda, desde la matemática a la dialéctica, su término supremo; y estableciendo, por vez primera, la relación entre el todo y las partes, mediante la unidad de la causa final del universo, doctrina (dice) «que ha permanecido inmutable, a pesar de todos los progresos de las ciencias particulares y la filosofía» (1). En esta parte, como es sabido, se halla la célebre alegoría de la caverna.—El grupo siguiente, formado por los libros VIII y IX, es el más esencialmente político; pero tiene menos importancia lógica.—Mas, en el X, a los tres géneros de conceptos hasta entonces admitidos por Platón como ideas, en el sentido platónico (matemáticos, éticos y estéticos), viene a añadir otro cuarto grupo: las ideas de cosas artificiales; con lo que comienza a iniciarse una reforma en el pensamiento de Platón. Otra señal análoga se halla en el poder de rectificar los errores del sentido por medio del número, peso y medida, es decir, por una intervención de ideas matemáticas, que enlaza los opuestos términos del conocimiento.

El *Fedro* cierra este grupo, teniendo un carácter más bien pedagógico. En él, parece disminuir la distancia entre la percepción sensible y la idea:

---

(1) Pág. 303.

distancia que, a pesar de las declaraciones enfáticas de Platón, nunca ha sido tan irreductible como a primera vista parece. La idea no es hallada en los particulares, ni sale de ellos; pero sí resulta de su estudio, en el cual y mediante el cual llega la razón a descubrirla intuitivamente. La experiencia, pues, adquiere ya otra importancia: viene a ser como la ocasión que despierta aquel descubrimiento.

En este período, según el Sr. Lutoslawski, además, aparece ya cierta oscilación entre la antigua teoría de las ideas sustantivas y la que él llama «concepción crítica y lógica», que más tarde acabará por preponderar en Platón, pero que aquí sólo se vislumbra: La característica del «platonismo medio» estriba en reconocer que la idea, aunque es independiente de lo particular y sensible, del fenómeno, no lo es ya tanto del espíritu—y espíritu individual—en el cual es inmanente. Aquí se inicia una concepción (a su ver) análoga a la de Kant, con quien Platón tiene todavía otra semejanza, según nuestro autor: la de haber emprendido la reforma crítica de su primitiva filosofía, a los cincuenta años.

La descripción de esta reforma sirve de objeto al capítulo VII. El programa del *Fedro* se realiza en los diálogos dialécticos, cuya primera etapa forman el *Teetetes* y el *Parménides*. 1) El creciente interés por la física, que lleva al filósofo a un concepto más amplio del movimiento—aquí ya sinóni-

mo de alteración cualitativa—y «que simplifica la subjetividad del espacio»; 2) la evolución de las ideas sustantivas a categorías de la razón, construyendo «la primera tabla de éstas en la historia de la lógica», antes, pues, que Aristóteles, y con aplicación a la interpretación de la experiencia; 3) la tendencia a las clasificaciones; 4) la concentración del ideal del filósofo en la especulación, apartado de la política, que prevalecía en la *República*: tales son los rasgos capitales de ambos diálogos. Los resultados más importantes a que en esta reforma llega Platón parecen ser: 1) la subjetividad de las sensaciones; 2) la unidad de la conciencia en el acto del juicio; 3) la pluralidad y mutua relación de los géneros supremos del sér; 4) la analogía universal entre las cosas grandes y pequeñas, «todas dignas de igual cuidado para aumentar nuestro conocimiento».

Que, de estos diálogos, el *Teetetes* ocupe el lugar intermedio que en el desarrollo del pensamiento de Platón le asigna el Sr. Lutoslawski no es hoy cosa admitida. Hay, ciertamente, partidarios de una cronología análoga a la suya; pero abundan las opiniones opuestas, y entre ellas, la de Zeller, cuyos argumentos discute el autor con detenimiento y extremada sagacidad. Con este motivo, además, y a propósito de una observación de Teichmüller, presenta un interesante cuadro de las 12 formas de diálogo empleadas por Platón (que introdujo probable-

mente este género en la literatura filosófica de Grecia). La narración continua la usa tan sólo en tres obras: *Lysis*, *Carmides* y la *República*. El análisis de ésta y la citada discusión sobre la cronología del *Teetetes*, pertenecen, sin duda, a lo más importante del libro.

Los diálogos que representan la nueva teoría, anunciada por los dos anteriores, son: el *Sofista*, el *Político* y el *Filebo*, con los cuales mantienen el *Parménides* y el *Teetetes* la relación que media entre una preparación crítica y una construcción doctrinal y sistemática, aunque expuesta de un modo más bien indirecto. En el *Sofista*, lo que Platón viene realmente a tratar es el problema del método científico, en una forma que se acerca a la de los escritos de Aristóteles, admitiendo la legitimidad de una exposición continua, al modo de la de éste; diferencia de lo que todavía pensaba en el *Parménides*, y sobre todo anteriormente en el *Protágoras*; desde ahora, esa forma directa prevalecerá sobre la dialogada. El concepto del método aparece aquí con claridad por vez primera: 1) El desinterés de la ciencia, único fin del filósofo; 2) el sentido universal de todo objeto de conocimiento; 3) la gradual acentuación de la dialéctica, como ciencia de la clasificación y combinación de las nociones, y no como ciencia de Dios; 4) la concepción dinámica de la realidad; 5) el constante aumento del valor de la experiencia; 6) el estudio del juicio; la adopción de



un término medio entre el materialismo y el idealismo, concepciones que reputa igualmente estrechas; 7) en fin, la sustitución de la realidad a la idea, como primer objeto de la indagación: todo ello, con la forma más impersonal de los interlocutores, presta al *Sofista* un carácter tan distinto del que al platonismo se suele señalar, que ha motivado las (ilegítimas) dudas de algunos escritores sobre su autenticidad. Añádase todavía, como temas de interés en ese diálogo, aunque no tan directamente enlazados con su problema: 1) la educación lógica; 2) la representación del conocimiento, como una obra de cooperación en la historia; 3) la independencia de las ideas respecto del lenguaje, la cual impide la idolatría de las fórmulas, aunque contrasta con la despótica intolerancia que después acentuará en las *Leyes* y que el Sr. Lutoslawski llama «fuente de la moderna inquisición» (1) (probablemente, por medio del platónico San Agustín); 4) la división de la ciencia universal en pura y práctica, etc., etc. Pero, sobre todo, repetimos: la idea, aquí, es ya resueltamente una noción; aunque no toda noción es idea, sino sólo aquella que está pura y exenta de error.

Mayor progreso aún se ofrece en el *Filebo*, donde además se prepara la teoría del silogismo de Aristóteles; por la concepción del término medio, se insiste en las categorías y se lleva la división de

---

(1) Pág. 445.

la ciencia a una especie de enciclopedia. Platón declara aquí ya a las ideas como inseparables de las cosas sensibles, de que únicamente las separamos por la abstracción. «Existen, además, en la mente divina» (según ellas está hecho el mundo) y «de allí pasan a nuestras almas, mediante la observación de los particulares concretos» (1). «Permanecen eternas; pero han perdido su existencia supramundana y sólo cabe buscarlas y hallarlas en las almas» (2). La importancia dada a los fenómenos crece, hasta el punto de poner en la experiencia universal del género humano y en las investigaciones de los especialistas la base de la síntesis del conocimiento, no aceptando explicación teórica que no convenga aún con los más mínimos detalles. No ha de tomarse como contradicción a esto, que declare a esas investigaciones mero pasatiempo para descansar de las especulaciones metafísicas (3), sino ver aquí una vez más su constante idea de la supremacía de estas especulaciones y de que no hay verdadera ciencia de las cosas mudables, cuyo conocimiento queda en pura probabilidad siempre (4).

Viene ahora ya el último grupo, formado por tres obras, que todos los críticos unánimes reconocen como las últimas también que Platón escribió

---

(1) Pág. 470.

(2) Pág. 469.

(3) Pág. 481.

(4) Págs. 301, 435, 465 y *passim*.

—el *Timeo*, *Critias* (sin acabar) y las *Leyes*—, y que constituyen, por tanto, los últimos desarrollos de su pensamiento. En este período, la objetividad del conocimiento se funda, no en las ideas trascendentes, sino en la unidad y comunidad de las diversas almas individuales, provenientes del alma del mundo. La relación de Dios con éste, los problemas de la ordenación del caos por Él, de la providencia, la inmortalidad y la reencarnación; los conceptos de razón, necesidad, causalidad, tiempo y espacio, materia y otros de la física, son los principales asuntos de este ciclo. El alma, no la idea, viene a ser ahora el punto central de la teoría del conocimiento, conservando siempre la visión de Dios y de la verdad absoluta en otra existencia anterior y la supremacía del conocimiento racional respecto del sensible.

El libro del Sr. Lutoslawski concluye con un resumen de la lógica de Platón. En él, prescindiendo ahora de todas las diversas teorías psicológicas, éticas y metafísicas que en la exposición ha ido el autor señalando, a fin de caracterizar la evolución de la doctrina platónica y confirmar a la vez la cronología de sus escritos, describe el desarrollo puramente lógico del pensador incomparable.

El autor observa, ante todo, que es imposible pretender sacar toda la filosofía de Platón de sus escritos. Ya, no sólo con motivo del célebre pasaje

de *Fedro*, sino en otros varios lugares de su libro (1), insiste en la preferencia que aquél da a la enseñanza oral sobre la escrita. Mucho se ha hablado siempre sobre estas dos formas en que el científico, y, por tanto, el filósofo, cumplen su obra como función social, trayendo a otros hombres a verdadero conocimiento. Entre el libro y la palabra hablada, se dice, ésta es más propia de aquel maestro que aspira a educar a los hombres para que busquen la verdad, y no meramente a difundirla entre ellos; pues tal clase de obra es imposible sin la comunicación personal y directa, la conversación múltiple y flexible, la discusión continua, entre el educador y el educando. El libro es, por su mismo carácter permanente, algo seco y rígido, más impersonal, más impasible, y de consiguiente, más intelectual también, dando mayores facilidades para la ulterior reflexión y trabajo individual. La palabra viva impresiona por el momento más enérgicamente; su acción es más sentimental y más rápida, pero por lo mismo queda más en la superficie, de suerte que sólo a fuerza de insistencia puede edificar con alguna solidez en los adentros. Ambas formas se suplen y condicionan mutuamente.

Volviendo a Platón y al desarrollo de su filosofía, en líneas generales, vemos que, al principio, no se ha interesado mucho por los problemas lógicos.

---

(1) Páginas 345, 349, 358, 499, 517.

Su pensamiento parece moverse, como ya se ha dicho, en el molde de Sócrates: las cuestiones de ética dominan; y sólo en observaciones incidentales da alguna señal de reparar en la marcha del pensamiento. En el *Menón*, probablemente escrito a los treinta y tres años, ya se inicia un primer paso, y tan importante, que parece un bosquejo, un germen, de lo que, andando el tiempo, vendrán a ser sus últimas teorías: la fundación del conocimiento *a priori* en la preexistencia de las almas, cuya semejanza nace de la unidad del mundo, y la distinción entre la opinión (verdadera) y el conocimiento, paralela a la de la sustancia y la apariencia, y que es uno de sus rasgos característicos. Sin embargo, el método es todavía socrático, inductivo, apoyado en la experiencia usual, añadiendo el razonamiento hipotético, que discute las consecuencias de las diversas suposiciones contrarias, antes de decidir entre ellas. En el *Gorgias*, la ignorancia socrática se convierte en certeza ética. El *Cratilo* es el primer diálogo propiamente lógico; y la cuestión sobre la verdadera realidad de las cosas, a distinción del fenómeno, prepara el tránsito de las nociones socráticas a la teoría de las ideas sustanciales, que identifica la objetividad y la trascendencia, y que se desenvuelve en el *Banquete*, el *Fedón*, la *República* y *Fedro*. Aquí, la característica de la ciencia, por la reducción a la unidad de las verdades particulares; la oposición entre el conocimiento



propiamente tal, que tiene por objeto las ideas eternas y por signo la permanencia, y la opinión, que se refiere a la apariencia fenomenal y con ella cambia, constituyen los núcleos de condensación del pensamiento; aunque la introducción de la *δύναμις*, del movimiento propio del alma, en el último de estos diálogos, puede ser considerada como un primer punto de partida de la reforma crítica iniciada en el *Teetetes* y el *Parménides*.

Ensayan éstos, por vez primera, un sistema de categorías, como nociones supremas; abandonan y aun critican la teoría de las ideas, como entidades independientes del alma; muestran cada vez mayor interés en el estudio de la naturaleza e insisten en la concepción dinámica del espíritu, que el *Sofista*, el *Político* y el *Filebo* convierten en una doctrina. En ella, a la intuición, sustituye la actividad del pensamiento humano, semejante al pensamiento divino, creador y ordenador del Universo. La ciencia se forma en la historia, y la clasificación y sistematización de las nociones, así como el análisis y la síntesis, solicitan el primer lugar en la atención.

Estos puntos críticos de vista son organizados en un sistema (relativamente hablando, a saber: al modo propio como Platón construye, no al modo como lo hace Aristóteles), en el *Timeo*, el *Critias* y las *Leyes*. El Universo, en este último platonismo, «no es un sistema de ideas, sino de almas» (los verdaderos seres), que obran entre sí y tienen dife-

rente perfección gradual: desde el alma de la planta, a la de los astros (dioses) y al alma del mundo, Providencia divina, que dirige a los individuos a través de toda una serie de existencias, probablemente sin principio ni fin. El conocimiento es un fruto de la investigación, de la clasificación, generalización, división; se sirve del lenguaje y se comunica por la enseñanza; las ideas, que existen en las almas, son eternas e inmutables (como lo son las de Dios mismo, que forman su modelo) y constituyen dechados ejemplares de la realidad sensible.

De la fase socrática, psicológica, inductiva, crítica, no sé si diga un tanto escéptica (sólo en la mera apariencia), va Platón a la fase del idealismo ontológico, para volver, en cierto modo, a una posición algo semejante a la primera, aunque ya con muy otro contenido. De esta suerte, Platón, padre, al principio, de ese idealismo que viene hasta Hegel, es, en la última fase de su filosofía, el precursor de Descartes, en cuanto al valor de la conciencia; de Kant, en el carácter formal de las categorías *a priori* y en las antinomias; de Leibniz, en la teoría de la Providencia (1). Disponiendo de todas las condiciones personales de fortuna, sociales, políticas, que facilitan la obra del filósofo; habiendo realizado su misión—«mostrar por vez primera la fijeza de las ideas y la infinita dignidad del alma hu-

---

(1) Pág. 523.

mana...» — «está muy por cima de su gran maestro, muy por cima de su gran discípulo...» «sus diálogos son únicos, como monumento literario y filosófico, y merecen la mayor atención de todos cuantos se afanan por la Verdad metafísica, y no se satisfacen con el mundo de las apariencias y los intereses pasajeros de la vida material» (1).

Así acaba el Sr. Lutoslawski.

### III

Es imposible, cualesquiera que sean las opiniones de los hombres competentes acerca de sus soluciones, que no haya la más perfecta unanimidad acerca de sus méritos. Su erudición, de primera mano, su educación de helenista, que le permite comparar, discutir e interpretar los más controvertidos textos; su dominio de la literatura platónica, tan rica ya hoy, que hasta cuenta con revistas especiales (2); su infatigable perseverancia; su prudente circunspección, para no resolver ciertos problemas; la estructura intelectual de su espíritu son condiciones que, más o menos, puede apreciar el profano, para el cual, por corta que sea su cultura

---

(1) Pág. 527.

(2) Según el autor, la bibliografía platónica es todavía muy incompleta, a pesar de los trabajos y publicaciones especiales de Teufel, Vahlen, etc. El *Lexikon Platonicum* de Ast es también incompleto, y sería menester revisarlo, antes de reimprimirlo: reimpresión cuyo coste se estima en 750 libras esterlinas.

en este género de estudios, quedará como modelo, verbigracia, la discusión de los argumentos de Zeller sobre la cronología del *Teetetes* (1). Ayuda, además, al autor su amor entusiasta al maestro, por cuya doctrina, en su última fase, se advierte clara simpatía en su libro, como ya se ha podido ver en algunas ocasiones y aparece en otras muchas: por ejemplo, sobre el carácter incierto de la ciencia natural, el panpsiquismo, la inmortalidad y preexistencia de las almas, y aun el propio valor de las ideas, independientemente, no de la conciencia, en que son presentes, pero sí de lo particular y sensible (2). A algunas de estas coincidencias tal vez no haya sido enteramente extraña la enseñanza que el autor recibió en su juventud de Teichmüller.

Así se comprende bien la complacencia con que insiste en notar tantos pensamientos y anticipaciones de la moderna física como encuentra en Platón (aun descontando la telepatía, a la cual el autor parece inclinado), a saber: la energía específica de los sentidos, la subjetividad de los colores, la concepción del calor y la luz como formas de movimiento, la antigüedad geológica del hombre, los espermatozoos, los cambios periódicos de las estrellas, la reducción de toda modificación material a agregación y dispersión, la composición del agua

---

(1) Pág. 385 y sigs.

(2) Pág. 360.

por dos átomos de un gas y un átomo de otro, etcétera, etc. (1).

Ahora, en cuanto al problema fundamental, ¿tiene razón el Sr. Lutoslawski? ¿Hay, en Platón, esas diversas fases de pensamiento, cuyos matices tan circunstanciadamente analiza?...

Su libro es un libro para especialistas, basado en los textos originales y lleno de alusiones a la literatura platónica: a los especialistas toca decidir. Sus razonamientos son a veces de mucha fuerza; dejan impresión profunda; pero en un problema de esta clase, la adhesión de los profanos es tan inútil como su negativa.

Tomando las cosas de un modo general, lo único que podría decirse es que el pensamiento de Platón, sin duda, como el de todo filósofo, y aun, en realidad, de todo hombre, por más que a veces se aferre en negarlo, y hasta en impedirlo, es una corriente viva, más o menos rápida, pero, por necesidad, varia siempre. Cada estado permanece por mayor o menor tiempo, pero el movimiento es incesante, y si sus cambios pueden ser más o menos acentuados, ya bruscos, ya imperceptibles, todos, aun los más violentos, enlazan sin solución el nuevo término a los anteriores, que subsisten en él, por agrio que el contraste sea, sin romper la unidad de

---

(1) Págs. 372, 374, 380, 525.

la serie. La deformación es constante: mudanza y permanencia, homogeneidad y contradicción, se dan una con otra, en el pensamiento como en la naturaleza, porque juntas forman la característica sustancial de toda vida. Solemos tomar (con error) como tipo de la estabilidad más imperturbable al cristal. Si el ejemplo fuese exacto, podríamos decir que el pensamiento no cristaliza nunca. Progresa, retrocede, va de un lado al opuesto, anda y desanda el camino, oscila, se forma y se deforma; no se para jamás, aun queriéndolo el sujeto. La doctrina, pues, del filósofo es siempre mera expresión exterior de esa corriente inagotable; sus fórmulas vienen a ser su aspecto más visible; y conforme va la palabra fijando de tiempo en tiempo cada grupo de representaciones concretas, va abandonando aquél, como el artista, al mundo exterior esos productos, pero sin suspender su camino.

Esta obra intermitente, libros, escritos menores, lecciones, conversaciones, etc., son los signos de que por necesidad nos valemos para inducir el estado (interno) del pensamiento de un autor y construirlo en un esquema, el cual, al modo de las figuras de la geometría, y aun de la propia morfología natural, expresa sólo una simplificación, más o menos aproximada, de la realidad efectiva, que pueden atestiguar ciertamente, pero nunca reproducir por entero.

Ahora bien, en general, podemos representarnos



lo que llamamos la «doctrina» de un filósofo de uno de estos tres modos. O bien elegimos de entre los monumentos que tenemos a nuestra disposición el que reputamos más importante, prescindiendo de los demás, o los subordinamos a él, suponiendo que revela el momento culminante, donde, por decirlo así, hizo alto el curso de su espíritu; o bien estudiamos con atención esos diversos testimonios, para hallar sus notas comunes y establecer una definición del fondo permanente que a través de todos ellos persiste; o bien, en fin, apoyándonos en su relación cronológica, procuramos reconstruir la evolución de aquel espíritu en sus fases capitales. De estos tres modos, los dos últimos son por igual legítimos. No lo es tanto el primero. Y, sin embargo, éste parece ser precisamente el que desde Aristóteles viene sirviendo para establecer la característica de Platón en la teoría hipostática de las ideas. El tercer camino es el que adopta, como hemos visto, el señor Lutoslawski, y puede asegurarse que, haya acertado o no en todos sus pasos, ha hecho perfectamente en proponérselo. Ningún filósofo, y menos, si cabe, un espíritu como el de Platón, que, además, por fortuna, vivió y trabajó tan largo tiempo, podrá exceptuarse de esta ley de la evolución y la vida,

Cabe también adoptar el segundo camino. En este caso, la definición del platonismo sería la de un sistema que, en medio de esa evolución, ofrecería ciertos elementos permanentes. Por ejemplo:

1) el espiritualismo radical, que ve sólo en el alma el verdadero sér, y sér inmortal, por unas o por otras razones; 2) la eternidad y prioridad de las ideas, ora como sustancias, o como pensamientos divinos, ejemplares de la realidad fenomenal, o como meras representaciones y conceptos; 3) la consiguiente superioridad del conocimiento racional respecto del sensible, debida también en parte a una solidaridad inexacta entre la inmutabilidad del conocimiento y la de su objeto; 4) la reducción del valor de la experiencia al servicio de lo general (a diferencia de Aristóteles?); 5) la posición semidivina de la filosofía, y, lo que es más grave, del filósofo, así cuando lo encarga como cuando lo excluye del gobierno del Estado; 6) la preocupación por la educación y la juventud; 7) aquella ética, esencialmente griega, del medio entre dos extremos, que heredó de Platón, con tantas otras teorías, Aristóteles.

La clasificación de la doctrina platónica, cosa ya más aventurada y relativa, sería quizá, por tanto, la de un idealismo: idealismo, primero, ontológico; después, crítico, que —hasta donde cabe establecer sin exageración tales analogías— ofrecería ciertas semejanzas con muchos de los que brotan hoy por todas partes, descendiendo, por líneas más o menos indirectas, de Kant.

Pero un idealismo subjetivo, psicológico, crítico es siempre un idealismo. Si fuese lícito tomar

ejemplo de otro orden particular de estudios, Kant y Hegel son idealistas ambos en la Filosofía del Derecho. Y, sin embargo, para el uno (la más alta representación hasta el presente de la concepción jurídica dualista, al menos en uno de los aspectos de su doctrina), la historia es la obra accidental de la contingencia y del arbitrio, con cuyas imperfecciones nada tiene que ver la razón, destinada a lucha perdurable, para establecer en definitiva su reino, uno, absoluto e igual dondequiera; mientras que para el otro, lo ideal es lo real, visto de otro modo; la historia, la razón misma; y la filosofía no tiene respecto de ella otra misión que la de reconocerse triunfante en sus vicisitudes como una revelación progresiva. Se concibe que en Platón esa corriente incesante, y, por decirlo así, subterránea, a cuyo flujo no se sustrae el pensamiento de filósofo alguno, parezca más rápida que en Espinosa, en Kant o Hegel; que presente oscilaciones tan acentuadas como, por ejemplo, en Fichte; sea por el largo tiempo que, para ennoblecimiento de la humanidad, duró en la historia del mundo, sea por la índole de su espíritu, que en cada posición doctrinal se sentía menos seguro que otros filósofos, más fáciles de contentar, y pugnaba por ahondar más y más, buscando certidumbre, rectificación y complemento. Si no fuera temerario fantasear conjeturas, diría que quizá la conciencia, más o menos vaga en él, de este afán incesante, lo inclinó a preferir la enseñanza

oral a la escrita, y en ésta, la forma inquieta y viva del diálogo a la exposición reposada, y un tanto satisfecha y dogmática. Investigó, vaciló, construyó, reformó; y dejó a otros el cuidado de redactar manuales y tratados.

## LA CLASIFICACION DE LAS CIENCIAS SEGUN WUNDT

Sabido es que Wundt representa, como otros varios pensadores contemporáneos, la tendencia a conciliar aquellas dos corrientes cuya divergencia parecía a mediados de este siglo imposible de remediar: la de la filosofía y la de las ciencias particulares; o más bien, la especulación y la experiencia. Por culpa de unos y otros, nació el divorcio; y hoy, por la cooperación de ambas direcciones, parece caminar a su concierto. Hasta ahora, la base para este fin parece ser la combinación de la experiencia, como fuente única de los datos reales, más o menos objetivos (en sentido de exteriores), del conocimiento, con el proceso del espíritu, que recibe estos datos y elabora mediante ellos y sobre ellos ideas de carácter general, y hasta una concepción fundamental del mundo y aun de su unidad trascendente. Sin prejuzgar el porvenir y aparte excepciones, tal es hoy la dirección general de los espíritus.

Es de notar que las tentativas de reconciliación vienen principalmente de donde partió el más enér-

gico impulso de discordia: de las ciencias naturales; si bien el movimiento se verificó más o menos en todas las ciencias de objeto particular: la historia, el derecho, la literatura, la estética, la moral, la geometría... Y en este proceso, según era lógico, la investigación quedó reducida exclusivamente a dichos objetos particulares, proscribiendo, como vana ilusión, toda tentativa ulterior, y decapitando, por decirlo así, el organismo de la ciencia, al suprimir aquella esfera que ahora se aspira a restablecer en su posición principal de siempre. La «vuelta a Kant», que Zeller anunciaba y pedía, se ha consumado, sin duda, aunque en muy varios sentidos, no sólo en el positivo, el criticista, etc.; y es lo cierto que, hoy, la ciencia contemporánea, al menos en sus órganos más genuinos e importantes, parece distar ya un mundo de aquellos tiempos de menosprecio y odio a la metafísica—como en otro respecto a la religión—, dejando el monopolio de estos sentimientos y del consiguiente lenguaje destemplado al vulgo, en el cual entran no pocos pensadores y que, en estos asuntos graves, tarda siempre más tiempo en orientarse y corregirse.

Wundt, como Herbart, como Beneke, como Lotze, como Fechner, como Spencer, como tantos otros, como Häckel mismo (aunque no todos lo declaran paladinamente y sin rodeos), aspira a construir una metafísica, cuya función característica es, para él, completar especulativamente los resultados



empíricos de las ciencias particulares y «sus contradicciones recíprocas» (recuerdo de la concepción de Herbart), mediante un sistema de hipótesis sugeridas y legitimadas por la experiencia misma, y cuyo valor no es mayor, ni menor tampoco, que el de las mismas hipótesis que, en cada ciencia particular, completan asimismo la construcción de sus datos experimentales. El sistema de la filosofía abraza, pues, la aplicación de este proceso especulativo a cada uno de los órdenes del saber, para unificarlo y reducirlo a un todo orgánico; siendo lo propio de la metafísica reducir a su vez a unidad todas estas unidades parciales.

La doctrina de Wundt ha sido calificada alternativamente de empirismo crítico, de positivismo escéptico, de neo-kantismo, de animismo, de monismo idealista, etc. Ahora no es ocasión de entrar en el análisis de estos juicios, ni en la calificación de una doctrina muy compleja. Sobre que siempre es arriesgado empeño el de estas clasificaciones. Trátase sólo de bosquejar su enciclopedia.

## I

La enciclopedia de Wundt se encuentra principalmente expuesta en su *Lógica* (1883) y en su *Sistema de la Filosofía* (1889); además de una monografía, publicada en el tomo V de sus *Estudios filosóficos*.

La distinción de un doble sistema, el de las ciencias particulares y el de la filosofía, dualidad aplicable a todo objeto del conocimiento, no se presenta muy desarrollada, sin embargo, en la *Lógica*, donde más bien se atiende a las primeras, reservando a la filosofía una posición central, análoga a la que el *Sistema* asigna a la metafísica. Oscila todavía entre concebir la filosofía como doctrina de la ciencia «y» como doctrina del mundo, sin distinguir precisamente entre estos dos problemas y tendiendo a subsumir el segundo en el primero. La filosofía, viene a decir, es una doctrina de la ciencia, no en el sentido de Fichte, como ciencia general anterior y superior a todas (pues que no hay objeto real y propio que corresponda, a su entender, a este conocimiento, y así se vió Fichte obligado a crearlo), sino, al contrario, como resumen de los métodos y resultados de las ciencias particulares, apoyada en los cuales, construye una concepción del universo, capaz de satisfacer las exigencias del espíritu, reduciendo lo particular a unidad y a subordinación teórica y práctica (ética): cosa imposible para aquellas ciencias, que, sin embargo, son su única base. Así, el tomo II de la *Lógica* comprende, ante todo, una metodología general, a que se reduce para él casi todo el asunto de lo que usualmente se llama hoy «doctrina de la ciencia» (en sentido lógico, no en el ontológico de Fichte y Hegel). Divide esta sección en dos partes, referentes a los métodos de

*investigación* y a las formas de *exposición*, conservando esta distinción corriente. Inmediatamente después, comienza lo que, a ejemplo de Stuart Mill, Bain y otros, llama «lógica de las ciencias particulares», la cual comprende, más o menos ordenadamente, la idea y problema de cada ciencia, sus métodos (que hoy día, por lo común, constituyen su parte más desarrollada); con frecuencia, principios y doctrinas de su contenido; y a veces, su historia, estado presente y capitales direcciones. Esta enciclopedia es, pues, a un tiempo e indistintamente, formal y material, como suele decirse.

Ahora bien: sus diversas secciones, correspondientes a los órdenes fundamentales de la ciencia, en sentir de Wundt, son las siguientes:

1) *La matemática*, cuyo fin es someter a una investigación completa las imágenes concebibles de la pura intuición (sensible), así como las construcciones ideales formales, que pueden ejecutarse sobre la base de dicha intuición: todo ello, con respecto a sus propiedades y mutuas relaciones. El cálculo aritmético y la medición geométrica no son el único objeto matemático, ni siquiera la teoría general de la cantidad, formada sobre esas dos bases y sus múltiples conexiones. El álgebra, el análisis, la teoría de los números, la de la extensión, la de la pluralidad, las formas, etc., son sus principales partes, en nuestro tiempo, y sus métodos, ya en general, ya con aplicación a la aritmética (y

álgebra), a la geometría (incluyendo la analítica) y al cálculo infinitesimal, son estudiados detenidamente por Wundt. La mecánica queda excluida de esta sección, salvo en aquellos conceptos foronómicos de que necesita hacer uso el cálculo.

2) *Las ciencias de la naturaleza*, al frente de las cuales expone los principios que guían la investigación en este orden, después de establecer la historia de su desarrollo y su clasificación. Entre aquellos principios, es donde considera que se halla el lugar de la mecánica, cuyo desenvolvimiento y teoremas fundamentales expone. En cuanto a las ciencias particulares de este grupo, estudia la física y la química (Wundt todavía admite esta distinción, basada en el dualismo de fuerza y materia) y la biología (animales y plantas), en la cual incluye los principios de la medicina. La astronomía y la geología no forman para nuestro autor (en la *Lógica*) ciencias especiales, y es difícil hallar algunos de sus principios entre los de la mecánica y la química.

3) *Las ciencias del espíritu* (nombre en su sentir derivado de Hegel), cuyas bases y procedimientos generales (psicológicos) expone ante todo. Ahora, la primera de sus ramas particulares la forman las ciencias *históricas*, a saber: la filología, o sea — siguiendo la tradición alemana, que propende a concebirla como erudición — ciencia general de los productos del espíritu; la historia, que, por opo-

sición a la anterior, es principalmente sintética; la lingüística, la mitología y la ética «histórica», desarrollo de las ideas morales. Siguen a éstas las ciencias *sociales*, divididas en otros tres órdenes: las generales (etnología y demología — a las cuales casi identifica con la sociología —, las ciencias sociales teóricas y la ética social); la economía (nacional) y la ciencia del derecho. Por último, la *filosofía*, adonde vienen a confluír, en definitiva, todas las ciencias, forma, sin embargo, sólo la última esfera de este dominio, como una ciencia especial, que constituye parte de las del espíritu, por tener su base inmediata en la psicología, sobre cuyos resultados plantea el problema de la doctrina del conocimiento, y sobre ésta, a su vez, el (metafísico) de la rectificación y compensación de las contradicciones exclusivistas, que —según Wundt— necesariamente presentan entre sí los resultados de las ciencias particulares en sus varios órdenes. No alcanza aquí tan claramente la filosofía el carácter de verdadera enciclopedia de todas las ciencias, o sea el de una de las dos series fundamentales que antes distinguía el autor en el organismo del conocimiento, y cada una de las cuales debería abrazar, aunque sólo desde su punto de vista, todo el objeto, o, más bien, hablando a su manera, todos los objetos de investigación. Si, según Wundt, las ciencias particulares se han ido emancipando de la filosofía, que en un tiempo pretendió ambiciosa go-



bernarlas a todas, se comprende la reacción que a su vez ha pretendido negarle su sustantividad; como se comprende esta especie de transacción, que en su *Lógica* ahora el autor representa, de asignarle función característica, y al mismo tiempo reducirla a una esfera particular, entre otras.

## II

Más clara aparece aquella posición universal, digámoslo así, en el *Sistema*.

La filosofía, como «el enlace de los conocimientos particulares, y sobre la base de estos mismos, en un concepto del mundo y de la vida, purificado de toda contradicción y que satisfaga a las exigencias del entendimiento y a las necesidades del sentimiento», constituye aquí todo un sistema, que abraza todos los órdenes, desde el punto de vista *teórico*; y cuida bien el autor de defender su legitimidad, ya contra aquellos que la consideran superflua (por creer realizado aquel fin en el organismo de las ciencias particulares), ya contra los que la confunden, como Augusto Comte, con la enciclopedia de los resultados generales de éstas, sin dar absolutamente nada nuevo de sí; o los que, con Hume, le asignan un objeto particular (la teoría del conocimiento), y la reducen, por lo mismo, al carácter de ciencia particular también. Pero a la vez se aparta de los que, con Spencer (a cuyo proceder



encuentra maravillosa analogía con el de Hegel), conciben la filosofía como la aplicación de un esquematismo de conceptos al material tomado de la experiencia. Pues en todos los órdenes especiales funcionan ciertas ideas fundamentales comunes, que en ninguno de ellos, por tanto, pueden ser propiamente explicados.

Y así expone Wundt la doble serie de su enciclopedia: primero, en el organismo de las ciencias particulares; segundo, en el de la filosofía científica.

1. — Ante todo, en su concepto, una enciclopedia debe limitarse a ordenar las ciencias ya existentes, no a crear nuevos problemas de investigación (a modo de los *desiderata* de Bacon). Para esta ordenación rechaza los siguientes principios: 1) la clasificación por facultades, como la del mismo Bacon; 2) la distinción en teóricas y prácticas; 3) en descriptivas (v. gr., la zoología) y explicativas (como la física), debiendo aspirar toda ciencia a ser juntamente uno y otro; 4) la calificación por medio de ciertas limitaciones (anatomía «microscópica», química «analítica», psicología «experimental»). Una distinción importante, aunque a la verdad difícil de mantener, es la que el autor establece entre ciencia y disciplina (*Lehrdisciplin*). «No toda disciplina, dice, es una ciencia: la mecánica técnica, la química farmacéutica, la pedagogía, no

son de modo alguno ciencias sustantivas; lo que hay de ciencia en ellas pertenece respectivamente a la mecánica teórica, a la química especial y a la psicología.»

Este juicio del autor tampoco se concierta con la división de las ciencias en explicativas y normativas (entendiendo por éstas las que dictan reglas de conducta), que expone al frente de su *Ética*; verdad es que allí parece admitir sin vacilación la oposición usual entre las llamadas ciencias teóricas y prácticas, que no quiere se confundan con las normativas. Si en realidad fluctúa ahora el pensamiento de Wundt en este asunto, se explica por las dificultades que ofrece la concepción de dichas ciencias prácticas, normativas, o como se las quiera apellidar.

En cuanto a que no toda rama de conocimientos constituya ciencia, se encuentra aquí Wundt una vez más con Hegel (a cuyas ideas se opone, sin embargo, la admisión de ciencias normativas). Estas aproximaciones entre ambos pensadores no son raras. Por ejemplo, la lógica, en los dos, comprende la lógica y la metafísica (en el sentido usual de ambas). En algún pasaje, que no puedo recordar, viene a decir Wundt que su ideal sería la concepción hegeliana del derecho y Estado, «con más individualismo». Esto recuerda la aspiración de Carle a «conciliar a Hegel y Spencer» (cosa más fácil de lo que él parece imaginar), o la de nuestro inolvidable

Moreno Nieto, cuando decía que el sistema de Hegel sería perfecto, sin más que «añadirle la idea de un Dios personal». Conviene advertir que el disfavor que sobre el hegelianismo, en sus días casi omnipotente, había caído poco después de morir su grande autor va rápidamente cediendo a una alta apreciación de esta inmensa doctrina.

No resta más que el objeto, o más bien los objetos (pues no hay para el autor unidad trascendente), como única base para la enciclopedia de Wundt, o sea, para emplear sus términos, los *conceptos* de estos objetos, pues que sólo ellos, y no los segundos, constituyen el material de la ciencia. Téngase en cuenta, sin embargo, que un mismo objeto puede serlo de varias ciencias: por ejemplo, el espacio, de la geometría, de la psicología, la lógica, etc.

Sobre esta base, desenvuelve el organismo de las ciencias particulares.

Forman éstas en el *Sistema* dos grandes grupos: el de las ciencias formales y el de las reales.

1) Las primeras son las *matemáticas*, que estudian exclusivamente las propiedades formales (intelectuales) de los objetos, a distinción del contenido empírico sensible. Se distinguen, a su vez, las matemáticas en generales y especiales. Las primeras tienen por asunto la cantidad (álgebra y teoría de las funciones), o la cualidad, o sea, la ordenación de la pluralidad; sus partes correspon-

dientes a las dos ciencias cuantitativas son: la investigación del origen de la variedad, desde sus elementos, y la de las mutuas relaciones entre las diversas pluralidades.

Las matemáticas especiales unen la cualidad y la cantidad, en los tres órdenes particulares del número, el espacio y el movimiento. La aritmética, como teoría de las operaciones numéricas, y la teoría de los números son las partes de la primera. La geometría sintética (generación de las formas del espacio) y analítica (referencia de las formas a conceptos cuantitativos) constituye el segundo miembro, y la cinemática, sintética y analítica también, en el mismo sentido que la geometría, cierran este ciclo.

2) Las ciencias *reales*, por el contrario, consideran las propiedades y relaciones de los objetos particulares dados en la experiencia, y los consideran al par en su forma y contenido. Pues si cabe, dice, estudiar la forma abstrayendo de éste, como hace la matemática, el procedimiento opuesto es imposible.

Los dos grupos de ciencias reales corresponden, uno, a la naturaleza, y otro, al espíritu. Son estos objetos como dos fases de todo el mundo indivisible de la experiencia; por más que, ante las condiciones que exige la observación objetiva de la actividad psíquica, ésta tenga límites más estrechos, y *parezca* que hay cosas meramente físicas.

Téngase en cuenta la tendencia animista del autor, y su distinción asimismo de la teoría psicofísica de Fechner, en la cual los procesos de aquella actividad suponen una sustancia, un *substratum*, sobre que descansan, y que Wundt niega. Según éste, la característica de ambos mundos, tal como se da ante la experiencia, estriba en referir a la «naturaleza» el todo de nuestras percepciones de objetos distintos de nosotros mismos (algo semejante al *no-Yo* de los escoceses, y más todavía al de Fichte), y al espíritu; el objeto y objetos análogos al inmediatamente percibido en nosotros. Las ciencias naturales pueden prescindir de las otras, pero no al contrario; si bien las del espíritu son las más plenas, lo cual vuelve a recordar el sentido de Hegel, tanto más cuanto que en ambos puede decirse, en cierto modo, que la naturaleza es sólo una preparación para el espíritu, cuya manifestación superior constituye el último destino del mundo, y que la idea es a la par principio y fin de todas las cosas.

Dentro de cada uno de estos grupos se acentúa más el carácter gradual y jerárquico de la clasificación, cuyo parentesco con las de Comte y Spencer, en medio de su carácter propio, es evidente en este respecto.

a) Las ciencias de la naturaleza se dividen en tres órdenes, según que estudian los procesos, los objetos o la relación de un término con otro. Adviértase que, en el carácter serial de esta classifica-



ción, el estudio de las primeras debe preceder al de las segundas; siguiendo en esto la corriente usual y en parte errónea de la pedagogía clásica, para la cual ciertas enseñanzas han de ser anteriores a otras en el orden del tiempo.

Las ciencias de los procesos naturales son, de un lado, la dinámica, que tiene por objeto la causalidad física en general, sobre el supuesto de la materia, y por otro, la física y la química, ciencias especiales. La primera de ellas estudia dichos procesos en sí mismos, prescindiendo de la diferencia cualitativa de las moléculas, ya como física general, o de la acción recíproca entre los procesos todos, ya como física especial de cada uno de éstos (gravedad, sonido, luz, etc.). La química, por el contrario, indaga la relación de los procesos con aquella distinción cualitativa, aunque dando a esta última palabra sólo un sentido relativo y aparente (ante la hipótesis de la unidad de la materia): la química general refiere los fenómenos químicos a los físicos; la especial examina las formas particulares de sus combinaciones.

Las ciencias que tienen por asunto los objetos naturales mismos son: la astronomía, la geografía y las que indagan los objetos terrestres, ya en sí propios (historia natural sistemática, con sus tres reinos clásicos), ya con relación a la tierra, lo cual constituye la geografía especial, o sea: orografía, hidrografía, geognosia, geografía botánica y zoológica.



Por último, el estudio sintético de los procesos y fenómenos naturales, en cuanto manifestados en los objetos particulares antedichos, constituye dos órdenes de ciencias, el primero de los cuales atiende a estos fenómenos en sí mismos, y el segundo en su desarrollo, cuya historia sirve de coronamiento a las ciencias naturales. Al primer grupo pertenecen la astrofísica, la geofísica, la física y química de los minerales y la de los organismos, o sea la fisiología, tanto general como botánica y zoológica. El segundo comprende la evolución general del cosmos (cosmología), de la tierra (geología), de las plantas, los animales y el hombre.

b) También, a su vez, las ciencias del espíritu se subdividen en ciencias de los procesos del espíritu y ciencias de sus productos. La psicología general y las psicologías del animal, de los pueblos, la psicofísica, la antropología y etnología constituyen las primeras. Los productos del espíritu son estudiados, ya en sus propiedades generales y en sus condiciones de manifestación (filología), ya en sus diferentes esferas del orden económico, el político, el jurídico, el religioso, el artístico y el metodológico especial de las ciencias; ya, por último, en su evolución, o sea en las ciencias históricas, las cuales se distinguen en historia general, que abraza la totalidad de aquellas esferas y sus mutuas relaciones en un individuo (biografía), en un pueblo o en la comunión universal, y en historias especiales de

cada esfera particular: de la ciencia y sus diversos órdenes, del Estado, la religión, etc.

2.—Vengamos ahora al organismo de la filosofía, paralelo al anterior. Recuértese que su objeto es el mismo de las ciencias particulares, sólo que considerado «desde otro punto de vista», a saber, el de la conexión entre ellas. Dos problemas fundamentales abraza: el del origen y formación del conocimiento y el del enlace sistemático de sus principios. El primero es asunto de la ciencia del conocimiento, que se divide en una parte formal y otra real. Aquella (lógica formal) mantiene con la lógica real análoga relación a la que enlaza la matemática con las ciencias experimentales, sirviendo de base a dicha matemática, cuyos conceptos dependen de ella y no de la experiencia. La ciencia real del conocimiento comprende la historia de la evolución científica y la teoría del conocimiento, o sea la lógica real, subdividida en doctrina de las condiciones, límites y principios de su objeto, y en metodología. En la segunda esfera capital de la filosofía, la ciencia de los principios, se distingue, ante todo, una parte general, cuyo objeto son los conceptos y leyes fundamentales de la ciencia. A esta parte general reserva Wundt el nombre de metafísica. Abraza en ella los conceptos del entendimiento y las ideas trascendentes cosmológicas, psicoló-

gicas y ontológicas, siguiendo los problemas y la terminología de Kant.

Viene después la parte especial, las que podrían llamarse filosofías particulares, que completan los conceptos fundamentales de las diversas ciencias, en relación con la metafísica y la lógica, armonizando sus antinomias. La filosofía de la naturaleza se subdivide en cosmología y en biología, según que considera la conexión total de los fenómenos naturales en su curso, o la de los fenómenos vitales en especial, o sea en los organismos (pues Wundt todavía distingue entre éstos y el llamado reino inorgánico). La biología, donde parece sorprenderse doquiera un lado psíquico, hasta el punto de que el mecanismo de la acción fisiológica puede bien no ser más que la forma secundaria de acciones voluntarias y conscientes al principio, sirve de transición a la filosofía del espíritu.

La conciencia es para Wundt (como para Krause, para los escoceses, y hoy mismo para Fouillée — contra una corriente muy generalizada en la psicología actual), la característica de éste. «Un espíritu inconscio — dice —, tomando esta palabra en su riguroso sentido, es un concepto contradictorio», si bien distingue entre la conciencia (*Bewusstsein*) y el conocimiento (*Wissen*); así como entre aquella y su grado superior, la conciencia de nosotros mismos (*Selbstbewusstsein*). Este es el último término

de una serie continua, sin duda, pero toda ella consciente, y que llega acaso hasta las ínfimas unidades de la materia, por más que los límites de la observación no nos permitan sorprenderla en esos términos inferiores, y que sea compatible — aun en su última y superior manifestación en nosotros — con una inconsciencia «relativa», a saber: la cualidad de aquellos fenómenos psíquicos (y, por tanto, conscientes) que, o no logran, o pierden su enlace con la continuidad de nuestros estados íntimos en el tiempo, condición para su percepción por nosotros.

La ciencia de los procesos, en todo su amplio sentido, es la psicología general. De ella dependen luego: la psicología del individuo, la social (a la cual, por motivos más bien sociológicos que psicológicos y metafísicos, conserva el nombre de psicología de los pueblos) y la psicofísica, que estudia el paralelismo y correspondencia entre el fenómeno psíquico y el físico, y que Wundt concibe con sentido cercano al de Aristóteles, en cuanto a su explicación hipotética. A éstas, según su plan, debería seguir la exposición de los principios de las esferas de la creación espiritual, «especialmente» la ética y la filosofía del derecho («el cual forma el más peculiar producto del espíritu moral»), la filosofía de la religión, la estética; finalizando con la filosofía de la historia, que nos da una concepción de la vida interna y externa de la humanidad en su evolución, en armonía con la concepción general

del universo que nace de otras partes de la filosofía. Sin embargo, en el desarrollo del *Sistema*, este plan sufre un cambio importante: la filosofía del espíritu comienza por una sección consagrada a la relación del espíritu con la naturaleza; viene luego el estudio de la psicología individual; sigue la del espíritu social; pero la moral, la religión y la estética no son tratadas en sus principios, sino dentro de la exposición filosófico-histórica; tan sólo, pues, como elementos fundamentales del contenido de la evolución humana.

Tal parece ser, en sus más importantes rasgos, la enciclopedia de Wundt, en los dos momentos, bastante distintos, como se advierte, que pudiera decirse, de su concepción: la *Lógica* y el *Sistema*.





# LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA

---

## I

Hace algún tiempo que la *Revue Bleue (politique et littéraire)* de París abrió una especie de información sobre la enseñanza de la Filosofía en los liceos franceses. Casi todas las principales autoridades fueron oídas: M. Janet, M. Fouillée, el malogrado Marion, M. Boutroux, M. Ribot... sólo faltó tal vez la opinión de Lachelier y del venerable Renouvier, para que en ese concierto estuviesen representadas todas las direcciones que con mayor autoridad gobiernan hoy el espíritu filosófico en Francia.

Había sido promovido el debate con ocasión de un artículo de M. Vanderem, titulado: *Una clase que hay que suprimir*, y versaba sobre la utilidad de la Filosofía en la 2.<sup>a</sup> enseñanza y sobre el fin, espíritu y programa de su estudio. En realidad, el autor llamaba la atención sobre la necesidad de reformar esa clase, y sus censuras podrían condensarse poco más o menos en estos términos: que no hay más que un año de Filosofía, al cabo de otros ocho

o diez; que en él se desarrolla de repente y ante alumnos sin preparación un programa compacto, que abraza nada menos que la psicología, la lógica, la moral, la metafísica, la historia de la Filosofía; y que, precisamente por ser los profesores de estas ciencias los mejores quizá en el personal de los liceos, se sienten atraídos por la tentación de dar una enseñanza demasiado profunda, sabia y erudita para la sección que tienen confiada.

A estos graves cargos, contestaron los filósofos antes dichos: algunos defendiendo el *statu quo*; otros, atacándolo (1); pero en general, de unas y otras respuestas se desprenden, al parecer, dos cosas: es la primera que el estado de la enseñanza filosófica en los liceos franceses no satisface a casi ninguno de sus más ilustres y autorizados representantes; la segunda, que no existe un acuerdo tocante a las bases principales para su reforma. Por fortuna, ninguno de ellos toma en serio el título alarmante del artículo de M. Vanderem, diciendo que lo mejor sería suprimirla.

Bien es verdad que, por ahora, no sólo se ha extinguido en el mundo intelectual contemporáneo la antigua animadversión contra la Filosofía y los filósofos, sino que hasta parece haberle sucedido

---

(1) Los artículos de M. Vanderem y las contestaciones de MM. Ribot, Boutroux, Janet, etc., fueron publicados aparte, en un libro, bajo el título: *Pour et contre l'enseignement philosophique*, París, Alcan, 1894. Es muy interesante, desde el punto de vista pedagógico.

un sentimiento tan contrario, que, si Dios no lo remedia pronto, no habrá en el mundo cosa más abundante que los filósofos y la Filosofía. La inmensa mayoría de los naturalistas, juristas, médicos, lingüistas, químicos, historiadores, físicos, arqueólogos, sin dejar a un lado el cultivo de sus especialidades respectivas, no se satisfacen hoy con encerrarse en ellas; antes procuran, no sólo seguir más o menos las relaciones que todas mantienen entre sí en la enciclopedia científica, sino, lo que es más grave, coronarlas más veces su obra con una crítica del problema del conocimiento, en su valor objetivo, y hasta con una concepción general del mundo--como hoy se dice—, o sea, con una metafísica; metafísica de aficionados, más o menos sólida, pero que es una señal del estado común de los espíritus, y que a la par, aunque de por sí no siempre valga mucho, contribuye a preparar sobre esta base y con su estímulo una reorganización de la Filosofía propiamente «científica», a saber: de la Filosofía de los filósofos.

De aquí el interés de la discusión antes indicada, pues que versa, en realidad, sobre el problema de cuál sea la función de la filosofía, no ya en los liceos, en la 2.<sup>a</sup> enseñanza, sino en todos los grados y órdenes de la educación nacional.

¿Cuál es esta función? Tienden hoy a agruparse todas las concepciones sobre la filosofía alrededor de dos núcleos, que pudiera decirse. En uno de

ellos, la filosofía es la ciencia de lo esencial de las cosas, de aquello que hay en el fondo de todas, más allá de su apariencia concreta, sensible, la ciencia de lo ideal frente a lo empírico, del número frente al fenómeno. Para estos, hay un sistema de las ciencias filosóficas, en cierto modo paralelo al de las empíricas, como quiera—vienen a afirmar—que todo objeto de experiencia es como la sombra del objeto ideal y luminoso, al cual, dice Platón, volvemos en la vida y distracción común la espalda. Mas para otros, esta especie de paralelismo no existe: el saber representa una pirámide, cuya base son las ciencias particulares, que investigan y unifican y organizan parcialmente los datos empíricos, y cuyo vértice es la filosofía, como unificación completa de todas. Por donde, en vez de constituir un aspecto de todo objeto, forma tan sólo la ciencia de las últimas verdades, de las más altas generalizaciones, a que sirven de base las ciencias particulares respectivas. Quizá esta última concepción se acerca más que la otra a la de la Filosofía escolástica. Ambas presentan dificultades, cuya solución es inútil intentar desde uno u otro punto de vista. Pues, por ejemplo, la excisión del objeto en esa dualidad insoluble de lo suprasensible y lo fenomenal parece incompatible con la unidad del mismo, y no da fácilmente medio de concertar ambos términos, sino por meras combinaciones, más o menos arbitrarias, al modo, v. gr., de

las transacciones entre el derecho natural y el positivo en el dualismo jurídico reinante. Y en cuanto al segundo grupo de concepciones, ¿dónde comienza la esfera de la Filosofía, cuando es tan indefinida su idea, que se reduce a un puro grado en el proceso de la unificación? A menos de identificarla con su parte general o primera, que Spencer mismo (a veces) cuida bien de distinguir, o sea, a menos de fundir Filosofía y Metafísica, la diferencia entre aquélla «y las ciencias» es completamente indecisa. No toca a la cualidad; y aun en la cantidad, su límite es vago y flotante: el más o el menos de la generalización. Por cierto que entendiendo la generalización al modo de Spencer, se comprende que en la enciclopedia científica no quepa la historia *pura*, por la cual muestra en ocasiones (v. gr., en su *Introducción a la ciencia social*) cierto desvío, que concuerda nada menos que con el de Hegel.

No hay, sin embargo, para qué entrar ahora a discutir el concepto real de la Filosofía, que tal vez hay que buscar por otro camino y cuya vaguedad y oscilación continua revelan a cada paso los mismos filósofos contemporáneos. Recordemos que, para Schelling y sus discípulos, ciencias al parecer tan extrañas a las filosóficas como la anatomía pueden entrar en éstas, atribuyendo, v. gr., un valor necesario a estructuras que para otros son sólo contingentes y relativas a las condiciones de la vida en la tierra; y mientras que Wundt considera una con-

quista de la psicología contemporánea haberse emancipado de la Filosofía, la conserva Spencer a su vez dentro de ésta. Podría acaso afirmarse que la única esfera sobre cuyo objeto y función reina mayor acuerdo es la llamada Filosofía primera, general, etc., cuyo asunto forma, de común consentimiento, para unas y otras concepciones, la unidad de todas las restantes esferas del conocimiento, por donde desempeña, al menos, una función orgánica entre todas las ciencias; la divergencia recae sobre el modo de esta organización, sobre sus fuentes, su procedimiento, su valor objetivo. Esta universal conformidad en cuanto a la Metafísica — para conservarle su nombre histórico —, ya considerada como lógica trascendental, o como sistema de las categorías, o como hipótesis especulativa sobre el mundo y su causa, podría parecer una paradoja hace algunos años, cuando el imperio de la reacción contra el idealismo culminaba en Augusto Comte; no en los tiempos de Lotze, Spencer, Fouillée, Wundt y tantos otros como, en una u otra forma, reconocen esa «Filosofía general», que ellos dicen.

## II

Si tal parece ser, de común acuerdo, la función de la Filosofía en la formación de la ciencia, ¿cuál es la que según esto parece natural atribuirle en la enseñanza?



Ante todo, lo mismo en la escuela primaria que en la superior, conviene no olvidar que la enseñanza ha de ser concebida, en razón de su fin, como una obra destinada a preparar al hombre, no para examinarse a fin de curso, sino para el ministerio individual y social de la vida: cosa que es algo diferente: casi me atrevería a decir contraria. De esta preparación, sin duda, es parte la función de mostrar, señalar, indicar, llamar la atención hacia el objeto, a fin de que pueda ser notado y construido idealmente en forma de una representación adecuada, o en otros términos, en forma de conocimiento, y a esta función hace referencia el nombre de «enseñanza»: ora se trate de enseñarnos, por ejemplo, una preparación en el microscopio, esto es, de enseñarnos a verla, a observarla por nosotros mismos, ora de enseñarnos una profesión, un oficio manual o no, poniéndonos a la vista el mecanismo de sus operaciones, una por una, analíticamente, y guiándonos en su ejercicio. Se nos enseña a formarnos ideas de las cosas, a ver, a oír, a pensar, a andar, a manejar un instrumento, a hablar, a exigir, a hacer, a evitar, a guardar tales o cuales reglas de conducta: en suma, a vivir y obrar. Toda enseñanza lo es, pues, de cosa práctica (1): tan práctico es pensar, como cavar la tierra.

---

(1) Es muy importante el estudio que de este término y sus afines ha hecho F. Adolpho Coelho, en su *Pedagogia do povo português*, cap. I: *As phases da educação e a linguagem*: en la revista *Portugalia*, vol. I, núm. 2; Porto, 1889.

Así concebida, la enseñanza de la Filosofía es, como todas, una práctica también, un aprendizaje, una *educación*: «aprender Filosofía», es ante todo, aprender a *filosofar*, o en otros términos, aprender a investigar y hallar relaciones, aspectos, problemas, que trascienden, no sólo del conocer sensible, sino de cada particular objeto, y lo enlazan gradualmente con otros y con todos, hasta reconocerlo, lo más completamente posible, como un objeto de valor y trascendencia universales.

Sin duda, para esta educación, hace falta cierta orientación intelectual, cierto conocimiento, cuyo grado es relativo al estado actual de estos problemas en cada tiempo y al fin que nos proponemos alcanzar por entonces; pues objetivamente, en sí misma, dicha información no tiene límite alguno. Mediante ella nos imponemos en las fases principales del proceso de su evolución hasta nuestro tiempo, y en especial, en el sentido y direcciones de su estado actual, a lo que puede llamarse «cultura filosófica», y así nos trae a consonancia con el espíritu contemporáneo, en cuanto se refiere a este orden, cuyos productos nos asimilamos, como un material ya elaborado para la obra ulterior de nuestro propio espíritu.

Importa concebir en su verdadera significación esta cultura (que en la Filosofía, como en todos los órdenes del conocimiento, representa la comunión del sujeto con los frutos mejor consolidados del

pensamiento en su historia) para distinguirla del diletantismo. El diletante, en efecto, no siente por la ciencia y sus problemas sino un interés imaginativo y estético, sea frívolo, sea grave. Indiferente al valor sustantivo de la verdad, como tal, ve en ella, a lo sumo, un noble recreo, que eleva el tono del espíritu, arrancándolo a la trivialidad de las cosas vulgares, o más bien diría a su propia trivialidad, pues no hay cosas vulgares por sí mismas, sino por el modo de tomarlas nosotros. E importa tanto más esta distinción cuanto que, no ya la mera cultura filosófica, sino hasta la Filosofía propiamente dicha, han sido confundidas, a veces, con ese goce, esa contemplación poética, vaga, soñadora, que muchos consideran, ya en son de censura, ya de aplauso, como el fruto menos discutible de la Filosofía. El desenvolvimiento que a este aspecto, real, sin duda, pero subalterno, han dado Cousin y su escuela, no sin detrimento, en ocasiones, del severo rigor de la indagación científica, explica bien el desdén con que un pueblo tan culto como el pueblo francés ha mirado los grandes sistemas del idealismo alemán del siglo XIX, y el tiempo que ha tardado en ver en un Schelling, un Hegel, un Herbart, un Krause, mucho más que un grupo de pedantes, erizados de una fraseología ininteligible. (No hay que decir qué habrá acontecido entre nosotros—por muy alto que la presunción quiera poner el nivel actual de nuestro espíritu—con hombres como Sanz del Río, que

no se sentían precisamente llamados a hacer Filosofía recreativa.) Todavía un pensador como Fouillée, tan digno de simpatía y de respeto, defiende la enseñanza de la «Filosofía general» y hasta su valor educativo, desde ese mismo punto de vista, literario, sentimental, en cierto modo, mixto de ético y estético; más bien que por su acción para formar el espíritu científico en la investigación de la verdad, cuyo carácter objetivo olvida de tal modo, que, en ocasiones, parece llegar a decir que el valor educativo de la Filosofía casi está en razón inversa de su rigor y certidumbre (1).

En verdad que no es ésta la función primordial y directa de la Filosofía en la enseñanza, sino la de estimular en nosotros el interés por los problemas universales, que diríamos, la atención hacia ellos y el esfuerzo para disciplinar nuestro pensamiento en su indagación reflexiva. Esta adaptación de nuestras facultades todas, no sólo de las intelectuales (que son, sin duda, su instrumento inmediato) a la obra de la indagación personal, este aprendizaje es la más elevada función de toda enseñanza filosófica y la única verdaderamente educativa en lo que atañe a su esfera inmediata: la que prepara al filósofo para el ejercicio de su vocación como científico.

---

(1) *L'enseignement au point de vue national*, donde a cada paso además da a entender que el valor de la enseñanza de la Filosofía está sobre todo en su acción moral y social, a que pospone su finalidad sustantiva, como *ciencia*.

co, a distinción del espíritu que se asimila, aunque sea con libertad, los resultados capitales del saber de su tiempo y las principales tendencias que lo impulsan, mediante cuya oposición se va a la par construyendo y rectificando el proceso de este saber en la historia. Con escasa cultura filosófica se puede ser filósofo, y viceversa. Tal vez no es muy extenso ni profundo el conocimiento que de los principales sistemas muestra Spencer: y ¿quién duda de que es uno de los más autorizados intérpretes de la Filosofía de nuestro tiempo?

Esta *educación* y esa *cultura* guardan, sin embargo, entre sí relación; y ninguna enseñanza filosófica será completa sin ambas. Así se revela de un modo característico en el hecho de que el espíritu filosófico comienza, ante todo, a despertarse merced al contacto del pensamiento del educando con el pensamiento del maestro o del libro: falto de fuerzas como está, al principio, para abordar directamente esos problemas (1).

Tengamos, por último, presente que esta disciplina del espíritu no es sólo una exigencia de la vocación especial y como profesional por la filosofía. Todos los órdenes del conocimiento, precisamente por lo mismo que nos ofrecen cada vez más amplios horizontes capaces de estimular nuestro interés,

---

(1) *Cómo empezamos a filosofar*—en el número 253 del *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza* (1889), incluido en los *Estudios sobre educación*, tomo VII de estas «Obras completas».

poseen un valor educativo, debiendo su enseñanza ser guiada según este principio. Y si la historia, las lenguas, las matemáticas, la física, la zoología, de ningún modo son cosa meramente instructiva, sino radicalmente educadora (primero, cada una a su modo y en su esfera, y luego, mediatamente, para la elevación general del espíritu), es obvio que toda enseñanza filosófica, cualquiera que sea su grado, fin y tiempo, en la escuela primaria y secundaria, o en la Universidad—pues que a *todas* toca—, debe ser siempre una educación también, que en *todos* sus discípulos, no sólo en el hombre hecho, que, llevado de su disposición interior, aspira a formarse como filósofo, despierte respeto y amor a sus problemas y ese sentido universal y trascendente de las cosas.



## LA ACCIÓN MORAL DE LA JUVENTUD

---

### I

A semejanza de lo que acontece en la «egoísta» y «mercantil» Inglaterra—que no lo es, por lo visto, para todas las cosas, aunque, desgraciadamente, lo sea para demasiadas—, en todos los pueblos civilizados, o más bien semicivilizados, va comenzando la juventud, y muy en particular la universitaria, a interesarse en los problemas urgentes de la vida social de nuestro tiempo: los del proletario, la mujer, el niño, el mendigo, el enfermo, el loco, el criminal, el alcohólico, el vago: todos los débiles, en suma, de alma o de cuerpo, de condición social o jurídica, de fortuna, de moralidad o de cultura. Y así, la juventud misma, y la clase escolar, harto necesitada de auxilio para prepararse a su obra, ayudando a otros, se educa a sí propia en servicio del ideal, forma su voluntad, desarrolla su energía, su individualidad, su carácter; y en este cultivo, que viene a ser como una reacción centrípeta de su con-

ducta y sus hechos externos sobre su persona, recoge más quizá de lo que en fuerza centrífuga esparce por el mundo.

La acción de la juventud es a veces confesional, más o menos abierta o estrecha, y aun sectaria; otras, neutral, humana y libre; tan pronto imbuída de un espíritu de clase, de favor, de condescendencia graciosa del superior para con el inferior, cuyas líneas respectivas de vida se cruzan sólo en un relámpago; tan pronto, penetrada de la convicción de que, por mucho que haga, no va un ápice más allá de la estricta justicia que mezcla y entreteje a todos los miembros de la humanidad. La presunción y la abnegación, la vanidad y la objetividad, el egoísmo y el desinterés, el humanismo, la piedad, el respeto, el amor, el remordimiento, el sentimentalismo romántico, el miedo a un porvenir social tempestuoso, hasta el mimetismo de la moda, colaboran en este movimiento, que, en algún respecto, es siempre bienhechor, y del que cada cual saca según lo que aporta. Pero cuando la acción de los estudiantes, no contenta con este beneficio, se eleva por cima de la vulgaridad y de las pasiones subalternas, es cuando pone de su parte lo que le toca para ayudar al advenimiento de un nuevo mundo moral, que afina las conciencias a un diapasón más alto: no sólo de una nueva organización económica, la cual, además, forma parte de aquél, porque los bienes materiales, con ser medios para nuestras

necesidades físicas, tienen un valor ético, merced a cuya significación trascienden de la naturaleza exterior a la vida y la finalidad del espíritu.

Estos intentos, al principio esporádicos, van después enlazándose poco a poco en una trama continua, cada vez más apretada y sólida, que permite, al menos, *esperar* (1), lo cual ciertamente no cabe cuando vemos sólo tanta energía juvenil llena de promesas al principio y embrutecida luego por la sensualidad, la ambición, la vanidad, la codicia, la vulgaridad, la trivialidad, el servilismo, la impotencia, en suma, para levantarse sobre el placer del lujar, la cama y el pesebre.

## II

Un periódico, el *Bulletin Continental*, de Ginebra, consagrado a la abolición de la trata de blancas y de la prostitución reglamentada, esa inmunda rama del derecho administrativo, hija de una moral podrida y una higiene (2) ignorante (y de donde sa-

---

(1) A estas tentativas pertenece, entre nosotros, la de los Antiguos Alumnos de la Institución Libre: 1) para la obra de las colonias escolares de vacaciones (que, desde el próximo verano, contará con casa propia en San Vicente de la Barquera, gracias al donativo de uno de ellos, D. Manuel Rodríguez); 2) para restablecer, dentro de sus cortos medios, la de las antiguas *deceñas*, fundada por la inolvidable D.<sup>a</sup> Concepción Arenal; 3) para promover la cultura de las clases obreras, por medio de visitas a los Museos de Madrid, de lecturas, clases, etc., que, desde el curso anterior, vienen verificando.

(2) En estos últimos tiempos, la higiene, que servía en esta

can los representantes de los Gobiernos sus más saneados ingresos, a veces para los pobres y a veces para sí mismos), trae en el número del mes pasado (1) un «Manifiesto a los estudiantes», que entra de lleno en esa corriente de impulsión moral. Lo firman alumnos graduados de diversas Facultades, desde la Teología a la Medicina, y su lenguaje es tan modesto como alto y noble su espíritu. «Algunos estudiantes—dice—, inspirándose en un mismo ideal, y sobre todo en unos mismos deberes, se han agrupado con objeto de difundir a su alrededor ciertos principios y conformar a ellos más completamente su propia vida» (lo cual es a veces bastante más difícil que propagarlos). «No se creen novadores ni redentores; no tratan de establecer ningún dogma nuevo. El fin de su asociación es reunir en torno de esos principios, puramente morales, a estudiantes de todas las Universidades de Francia, para que de todas sus aspiraciones comunes salga un foco de vida superior, y de todas las buenas voluntades, hoy dispersas, una verdadera fuerza al servicio de la sociedad.»

«El respeto de la persona humana, bajo todas

---

cuestión a muchos de apoyo contra la moral y el derecho y ponía dudas en el ánimo de las personas de poca convicción, se pone cada día más al servicio de la justicia y contra la reglamentación del vicio. El ejemplo de Inglaterra, después de suprimir la reglamentación, ha sido de gran peso. Para estudiar la cuestión, nada mejor que el referido *Boletín*.

(1) Febrero de 1899.

sus formas», es «el alma de esta asociación», que combate el egoísmo y la violencia. Los principales problemas a que se propone consagrarse son: favorecer las relaciones pacíficas y los deberes entre las naciones, entre las clases sociales<sup>2</sup>, y entre el hombre y la mujer. No hay más que una clase de trabajo, sea que en él predomine el del pensamiento o el de la mano. Los que tienen hoy en su favor la fuerza de la opinión, o el número, o la posición social, o la educación, o la fortuna, no tienen por esto sino más deberes, una deuda enorme para con la sociedad: negarse a pagarla es un robo. En cuanto a la situación peculiar de los sexos, el egoísmo más irritante, dicen, falsea sus deberes respectivos. El hombre tiene la audacia de reclamar una moral distinta. Estos estudiantes piden, por el contrario, que «no haya más que una ley» para ambos sexos: «el derecho al libertinaje no existe para nadie»; ni el deber de sacrificarse a la grosera sensualidad de los demás. El matrimonio, que a menudo «es sólo la unión de dos intereses», sin vida común intelectual ni moral», debe ser la asociación «de dos voluntades para una misma obra», y «su ideal, a la vez que su condición esencial, la monogamia», pero una monogamia «efectiva».

Para este fin, tratan los asociados de abordar los problemas conexos del derecho, de la educación, de la higiene, el alcoholismo, la prostitución, etcétera, promoviendo una vida más sana, que haga

confluir a esta obra común las más opuestas tendencias individuales y reconcilie entre sí a los varios grupos de la sociedad.

### III

A esto aspiran esos estudiantes; estudiantes de París, de ese «París», capital donde tanta gente cree imposible hallar otra cosa que ingenio, diversión y libertinaje, que ciertamente no escasea allí, pero tampoco en ninguna otra gran ciudad (ni en las pequeñas). Su acción moral sobre el resto de la juventud, donde el empuje es aún poco intenso, puede hallar quizá la frialdad y hasta la ironía con que el hombre del vulgo pretende pasar (a sus propios ojos) por hombre superior, taimado, harto de ver y oír, incorruptible a la ingenuidad y al entusiasmo: como el niño que se las echa de hombre corrido y calavera, pidiendo en el café una copa de ron «del más fuerte», y echando luego por cada ojo un chorro de lágrimas. Pero las cosas hacen su camino, y no tardarán, probablemente, siglos en llegar los tiempos en que a la turba desmirriada, sensual y sin aprensión, que casi avergüenza hoy al que se atreve a guardar su integridad moral, un mozo entero y varonil la obligará a puntapiés a avergonzarse de haber perdido la suya.

El primer deber—y el primer placer—de cada hombre para consigo mismo es el de ser *hombre*:



lo cual implica, como toda fórmula, en su aparente simplicidad, muchas cosas, bastante complejas, objetivas y subjetivas, o más bien, que por un lado son subjetivas; objetivas, por otro, pues es tan inútil buscar esto sin aquello como buscar un cuerpo que no dé sombra —salvo los dioses del Mahabaratta. Contra una objetividad despersonalizada, por decirlo así, y que nos pide que disolvamos la individualidad, hay razón para enfadarse con Nietzsche, a tan vana quimera—o, si se quiere, para negarla sin enfadarse, que es mucho más razonable y sensato. Todo cultivo —y aun culto— de la individualidad es inseparable del cultivo de la humanidad, de lo universal y absoluto en nosotros, o, si se quiere, de los fines divinos en el orden del mundo. Ya el poético Guyau dice que no parece fácil ser egoísta sin ser altruista al propio tiempo, y éste es uno de los temas de nuestro Unamuno. ¿Y cómo servir a la humanidad sin servirse a la par a sí mismo, aprovechando de rechazo el fruto de nuestra obra objetiva? De ella, ante todo y sobre todo, pende la formación del sér original que cada cual lleva siempre consigo, vivo o muerto, muerto las más veces, en la vulgaridad de un promedio incoloro... La juventud de hoy, como la de 1830, huye, con razón, del «filisteo». Pero hay dos modos de huir: uno es «echar melena», esto es, cultivar la extravagancia y la apariencia material, para ver si acaso disimula una vida insignificante y vacía; otro, cavar y más

cavar, ir tras el fondo, hasta dar con las entrañas de las cosas, sin avergonzarse por esto de comer y beber (cuando es posible), de andar con los pies y de ver con los ojos, como el más prosaico burgués del escarnecido gremio de ultramarinos. La personalidad, la individualidad no brotan del cultivo forzado de una pseudo-originalidad exterior, nuda y abstracta; no se entregan al primer Paturot que las busca angustioso y enamorado de ellas, sino que tienen sus coqueterías, y prefieren darse por añadidura.

## LA LOCURA MORAL SEGÚN EL DR. NÄCKE

---

Por ser tema de actualidad en la psicología y la ética, es interesante resumir el último trabajo del Dr. Näcke, que de tanta autoridad goza entre psiquiatras y criminalistas. Se titula: *Observaciones críticas sobre la doctrina de la locura moral* (1).

Näcke se ha ocupado ya otras veces del asunto (2), negando siempre que la locura moral sea una psicosis específica. Hoy—dice—sólo dos autores importantes siguen defendiendo lo contrario: Berze y Müller (ambos en 1896); las discusiones del 98 en la Sociedad de psiquiatría forense (*Fo-rends. psychiatr. Verein*), de Dresde, valen poco.

Müller rechaza el nombre de *moral insanity*: los defectos morales los incluye: 1) en la imbecilidad; 2) en la locura degenerativa, añadiendo:

---

(1) *Kritisches zur Lehre der «moral insanity»*.—En la *Psychiatrische Wochenschrift*, de Halle.

(2) Sobre las ideas de N. y su relación con las de Flechsig, v. Bernaldo de Quirós, *Las nuevas teorías de la criminalidad*, Madrid, 1898, págs. 110 y siguientes. El Dr. N. es Director del Manicomio de Hubertusburgo, cerca de Leipzig.

«acompañada de degradación moral». Pero Näcke clasifica estos casos en: 1) debilidad mental máxima (*Schwachsinn*); 2) locura originaria, y más bien, las paranoias; 3) en un grupo de imbéciles (*Blöden*), *sensu stricto*, análogos a los degenerados de Magnan, sin que en ellos pueda hablarse, realmente, de debilidad mental ni de delirio.

Müller hace bien en excluir de la *moral insanity* aquellas psicosis adquiridas en que se desarrollan síntomas secundarios de inmoralidad. Tiene a la locura moral como enfermedad innata, o adquirida, al menos, en la primera infancia, y, por tanto, incurable; sólo cabe lograr remisiones en largos años de tratamiento. Para él, el concepto de esta enfermedad es el de un desarrollo desarmonico de la inteligencia (*Geist*) y el sentimiento (*Gemüth*), y aun del cuerpo, a veces, con carácter patológico *ab ovo*, tipo impulsivo y otras perturbaciones nerviosas, mostrando siempre extraordinario egoísmo e inmoralidad, como signo relevante.

Según Näcke, coincide con ciertas formas de degeneración, y en especial con la herencia nerviosa (*erbliche Belastung*). Sus casos son correspondientes a imbecilidad o a locura degenerativa. Halla vago el concepto de «degeneración» (Schüle, Kraft Ebing, Müller), así como los nombres y clasificaciones de la «locura moral». Lo único firme es la base patológica común; sobre ella se desenvuelven caracteres especiales, que, según predo-

minan unos u otros, deciden la clasificación del caso (*a potiori fit denominatio*).

Condiciones para un diagnóstico de la locura moral: 1) carácter patológico innato, o excentricidad extrema, acentuados con igual fuerza en el aspecto moral; 2) inmoralidad, como rasgo decisivo.

Pero todo esto es oscurísimo y muy difícil. ¿Quién puede tenerse por normal y armónico? El carácter y la inteligencia forman dos grupos complejos, cuyos factores se cruzan siempre en líneas tortuosas, y en el individuo patológico, más tortuosas aún. Un defecto no es como una montaña en medio de una llanura, sino como una montaña entre otras (defectos) más o menos altas. La ciencia pediría analizar en cada caso los diversos elementos; pero hoy, con nuestros métodos psicológicos, no podemos hacerlo. Lo poco que se hace es muy incompleto: v. gr., el trabajo de Toulouse sobre Zola.

Además, el criterio para el tipo normal hay que formarlo a fuerza de observaciones rigurosas en los individuos normales de un mismo medio, sexo, raza, cultura, etc.: cosa hoy todavía no menos imposible. Las más contrarias apreciaciones son frecuentes entre los peritos, aun respecto del grado de inteligencia en cada caso. Todos, por ejemplo, hoy, dicen que no es posible trazar el límite entre la imbecilidad y el idiotismo.

Nota, por último, el autor que un grado de in-

teligencia, insuficiente para tal profesión, puede ser sobrado para tal otra, etc. Por esto distingue entre una debilidad *fisiológica* y subnormal (inferioridad al promedio) y otra *patológica*. Para él, además, la diferencia cualitativa es más importante que la cuantitativa: v. gr., la astucia es compatible con la debilidad de inteligencia.

En cuanto a moralidad, lo primero es saber qué es la *moral*: estas ideas evolucionan y son distintas, aun hoy mismo, entre los pueblos civilizados. Hay una moralidad inferior (no mala, sino mínima: un «mínimum moral») y una moralidad superior. En este punto, lo único innato, acaso, es el substrato anatomo-psicológico, hereditario quizá, mezcla compleja de buenos gérmenes y malos. La educación entra aquí en su terreno (1); pero es siempre difícil acabar con la *bête humaine*. Por ejemplo: las muchedumbres son siempre inferiores en moralidad al individuo. Todos somos, pues, criminales *latentes* (2)—unos más que otros—y la mala semi-

---

(1) Para Ribot, como para Ferri, la educación sólo sirve para los tipos medianos, ni muy elevados ni muy inferiores.

(2) Partiendo desde otra base, se podría decir que todos tenemos un punto más débil, una línea de mínima resistencia; de mayor exposición y peligro a caer, y por donde, de hecho, caemos con frecuencia («el justo peca siete veces al día»; «todo hombre nace manchado del pecado original», etc.; doctrinas llevadas al extremo por Lutero y Calvino). En este sentido, todos somos criminales «natos»; es decir, cada cual tiene, según su peculiar constitución individual, mayor facilidad de delinquir en una determinada dirección que en otras, comparado con los restantes individuos (el talón de Aquiles, que viene a decir B. de



lla se aviva y sale a la superficie por la acción de las circunstancias, las pasiones, etc. No hay que pensar de ordinario —añade— en cambios totales y radicales de carácter: son rarísimos. Cuando nos parece que los ha habido, es quizá porque no conocíamos bien el verdadero carácter del sujeto.

Es frecuente la combinación de gran perversidad con gran inteligencia: como se advierte, v. gr., en los personajes depravados del Renacimiento, en quienes tanto influía la barbarie del medio. Luis el Moro, César Borgia, Malatesta, Cellini... no eran ciertamente «imbéciles». Y al contrario: fácil es hallar juntas la bondad moral con la cortedad de

---

Quirós, *obra citada*, pág. 97-98). Hay más. Si en realidad, como parece probable, cualquiera que sea la idea que nos formemos de la relación entre la vida corporal y la espiritual, esta relación existe, y en tales términos, que a la constitución general psíquica de cada sujeto corresponda acaso una cierta constitución del sistema nervioso; y si hasta cabe pensar, sin caer en lo fantástico, que ambas se expresan en la constitución general del cuerpo todo, incluso en la estructura de sus partes, no parece arbitrario suponer que en éste deben darse determinados signos exteriores y sensibles de la individualidad espiritual, y, por tanto, de aquellos elementos moralmente débiles. Pero, ni la *exposición* al mal equivale a necesidad y predestinación al delito, en el sentido de Lombroso y su doctrina (especie de agustinismo modernizado), sino a mera *posibilidad* tan sólo; ni esa mayor exposición se da en todos los hombres en un mismo sentido, sino que varía en cada cual—hasta el infinito, según la peculiaridad de su carácter—; ni la supuesta correspondencia entre tales facilidades, por ejemplo, y la forma de la oreja representa otra cosa que un presentimiento, análogo al de las ingenuas localizaciones de Gall, y falto de base sólida en la experiencia. Interpretada de este modo que se acaba de exponer, la «criminalidad latente» de Näcke se distinguiría *todo orbe* de la teoría de Lombroso.

inteligencia. No se necesita mucho talento para entender, por ejemplo, el decálogo; la dificultad está en cumplirlo. Y esto depende de la voluntad, que peca, a veces, por insuficiencia de energía; a veces, por la mala calidad: defectos ambos que pueden ser innatos o adquiridos; v. gr., por falta de desarrollo y educación, o estímulo, o comprensión del medio. Tales son los elementos de un diagnóstico diferencial, siempre arduo.

El inmoral es lógico, a su modo, aunque contra su verdadero interés, porque la pasión es más fuerte que éste, y vence.

Pero, en los llamados «estados degenerativos», a los cuales pertenece, según Näcke, la locura moral, propiamente dicha, hay perversión, no sólo de la voluntad, sino también de la inteligencia. Es rarísimo el ejemplo, citado por Bleuler, de un loco moral con la inteligencia normal. En los casos de pura imbecilidad, como en los de locura moral estricta, cabe distinguir entre caracteres activos y pasivos. Los imbéciles, por serlo, no son necesariamente peligrosos: v. gr., en el infantilismo inocente. Los caracteres dañosos pasivos hacen el mal por omisión (por egoísmo, o por debilidad de sentimiento, de propósitos, o de atención y reflexión).

En los que son activos, hay que separar los elementos inofensivos de los peligrosos, hijos de una tendencia impulsiva, las más de las veces, si es que no siempre. La relación de estos individuos con el

delincuente habitual (el «nato» de Lombroso) la ha examinado el autor en otra memoria anterior (1). Sólo estos imbéciles o degenerados dañosos *activamente*, y las más veces tan impulsivos, que hasta llegan a dañarse a sí propios, sin que el egoísmo baste a contenerlos, pueden ser llamados «locos morales».

Ahora bien, ¿debe mantenerse este nombre? Los más se oponen, con razón (dice el autor): porque todos los casos así llamados caben en otros grupos (imbecilidad, manía periódica, etc., etc.), añadiéndoles, a lo sumo, como hace Müller, la nota de la degradación moral. «Müller establece seis bases para el diagnóstico, de las cuales es la primera la existencia de anomalías desde la juventud, aunque los signos exteriores aparezcan después (v. g., en la pubertad). Para Näcke, estos individuos presentan un nerviosismo hereditario, con defectos intelectuales leves y un predominio de la vida instintiva, despertado por tales o cuales causas. Müller pide estigmas también corporales, especialmente del cráneo; Näcke dice que exagera este elemento, aunque se apoya en alguna base. Sólo tienen valor para él las variaciones más extremadas del cráneo y del esqueleto de la cara y, en segundo lugar, de los órganos sexuales.

En cuanto a la responsabilidad criminal, Moll,

---

(1) *Más sobre el capítulo de la «moral insanity»* (1896).

con razón, según el autor, piensa que el degenerado no es, como tal, capaz de adaptación; pero esta incapacidad no es absoluta, sino que, en cada individuo, se refiere a una función especial.

De aquí, la atenuación de su responsabilidad, salvo en los casos de impulsión irresistible «demostrada»; cosa tan difícil a veces (1), como el diagnóstico diferencial entre lo innato y lo adquirido. Si hay anomalías mentales—ideas delirantes, obsesiones, alucinaciones, etc.—, ya es más fácil. Pero si sólo se trata de excentricidades, aunque tengan cierto carácter patológico (*Minderwertigkeiten*), o de una imbecilidad poco acentuada, pero no de una psicosis, propiamente tal, hay responsabilidad,

---

(1) El problema tal vez se simplificaría si no nos obstinásemos en concebir la pena como un tratamiento duro, al cual es inhumano someter al irresponsable; en lugar de considerarla como un medio reparador (hasta donde quepa), entre otros. Entonces, acaso para el hecho de adoptar precauciones, v. gr., contra un sujeto agresivo y someterlo a observación, tan detenidamente como sea menester, a fin de establecer el diagnóstico y el plan del tratamiento, sería poco importante que ese sujeto fuese cuerdo o loco (si bien, después de esas primeras precauciones, las cosas llevarían distinto camino en uno que en otro caso). Verdad es que todo el sentido actual de la pena y la conducta para con el criminal tendrían que variar. En lugar de dirigirse *contra* el delincuente, irían en *en su favor*, que es lo mismo precisamente que en favor de la sociedad. Pues el interés de ambos coincide con tanta exactitud, aquí como en los casos de la tutela del niño, del loco, etc.: tutela que a la vez es protección del individuo contra sí mismo y contra los demás, y protección de la sociedad contra él. Hacia este punto vienen hoy, entre nosotros, a coincidir, casi por entero, tendencias de tan diverso origen como la correccional de Aramburu y la determinista de Dorado.

tal vez disminuída; no así en la impulsión «probada», antedicha. Näcke insiste siempre en que son muy raros los casos de perturbación moral sin gran perturbación intelectual; mientras que en este grupo son frecuentes los paranoides (Leppmann), y más aun los imbéciles, y en que, para distinguir estos tres tipos, hacen todavía falta muchas buenas historias clínicas.

También se necesitan más datos de los que poseemos respecto del curso que en estos individuos ofrece la serie de sus estados, para poder razonablemente concluir en la posibilidad de su curación, o al menos mejoría; lo cual es todavía hoy muy complicado. La terapéutica ha de apreciar si se trata de una verdadera impulsión al mal, y si ésta es continua o intermitente. Cuando el estímulo se va debilitando, y, sobre todo, cuando hay remisiones marcadas, cabe esperanza, y más, si la educación y el tratamiento aciertan a ayudar a la naturaleza. Con razón Müller no recomienda para estos casos el manicomio. Mejor es un establecimiento privado, o correccional, o el riguroso cuidado de una familia extraña. Por medio de la educación religiosa o el trabajo regular, especialmente al aire libre y en el campo, y una alimentación apropiada, cabe tal vez, según Näcke, influir en la nutrición y evolución del cerebro, desarrollando las partes que en éste inhiben la vida puramente instintiva (según Meynert, la corteza, contra los ganglios basales), mejorando

así el mal, y acaso hasta curándolo; al par que favoreciendo más y más los gérmenes de bien que, ni aun en tales casos, faltan nunca en absoluto.

Sin esto, sólo cabe separar a tales sujetos «indisciplinables» en establecimientos *ad hoc*, intermedios entre la prisión y el manicomio, sometiéndolos, además del tratamiento psiquiátrico, a un rigor adecuado, que no cabe en los manicomios, pero al que convendría someter también a ciertos imbéciles, a los alcohólicos y a un grupo de locos delincuentes: porque los demás de éstos deben ir a institutos penales especiales, o, en su defecto, a los manicomios comunes (1).

Así acaba el trabajo de Näcke, lleno de observaciones prudentes y sagaces.

---

(1) Esta distinción entre ese «rigor adecuado» (*entsprechende Strenge*), «que no cabe en los manicomios», y otro más suave, propio para el loco propiamente dicho, ¿no es quizá otro residuo del concepto clásico usual de la pena, y de esos sentimientos de irritación y dureza contra el delincuente, a que no pueden sustraerse Lombroso, y Garofalo más aún, y que Tarde quisiera cultivar a toda costa? Según el Sr. Salillas, Carrara considera también, de una manera algo análoga, que el instituto para los locos delincuentes es una creación mixta de manicomio y presidio.



## PROBLEMAS URGENTES DE NUESTRA EDUCACIÓN NACIONAL

---

Con tanta confianza en el porvenir como desconfianza en el presente, puede un español atreverse a pensar, y no digo a hablar o a escribir, de nuestra educación nacional. Confianza, porque al fin y al cabo, temprano o tarde, la historia corre para todos, incluso para el Japón, que ha querido civilizarse, y para la China, que se civiliza sin quererlo; y así también nos llegará nuestra hora, en una u otra forma, y seremos arrastrados por la corriente universal de la vida. Desconfianza, por dos principales razones. La primera, el respeto debido a la gravedad del problema, con las responsabilidades consiguientes que toma sobre sí todo el que pretende coadyuvar a su solución, por pequeña que su fuerza sea, y corta la esperanza de ser escuchado. La segunda, porque esa hora está tan lejos todavía, y depende de causas tan generales y profundas, ante las cuales la acción del individuo es tan flaca... De la vida contemporánea, apenas conocemos aquí sino la superficie, no su fondo real: una como de-

coración de teatro, donde los árboles, el mar, las nubes, los montes, casi todo es figurado; o a lo sumo, una especie de parodia, una farsa plebeya, burda y mal representada. Por lo menos, en su promedio general, las cosas de sustancia, el pan, el ideal, la cultura, todo ello es primitivo y poco más que apariencia; la pedrería, las plumas, los bordados, los toros, la inquisición africana, la navaja, la sangre... eso sí que es real; y el anillo pasado por la nariz, del más fino oro macizo.

Si tanta vanidad y mentira, aun fuera de este oscuro rincón, más amado cuanto más oscuro, queda todavía, allá, en el mundo, en casa de los grandes, en el empíreo asoleado de las naciones soberbias, resplandecientes y gloriosas, ¿cómo podría ser de otro modo en un pueblo, amputado de la historia hace más de tres siglos, cuando menos en la parte más espiritual de ella y más profunda?

Pues así es la arquitectura de nuestra educación y enseñanza. En lo exterior, en lo ornamental, en sus rótulos, en la distribución de todos ellos por el edificio, se parece, poco más o menos, a lo que puede verse en cualquier parte. Pero allí ese edificio está habitado por el espíritu del hombre; y aquí, tan desierto!... Latín, griego, sánscrito, árabe, hebreo, lenguas y literaturas vivas y «muertas»; historia, física, zoología, derecho, comercio, astronomía, filosofía, matemáticas, música, medicina, ingeniería, arqueología, gimnasia; enseñanza prima-

ria, secundaria, terciaria, y no sé si cuaternaria; general y profesional, pura y aplicada, ideal y técnica: todo, como en las naciones próceres. Menu-deamos los exámenes más que en ninguna, es decir, salvo en China; nuestros maestros de<sup>3</sup> todas jerarquías se reclutan nada menos que por solemne, reñida y archiescolástica oposición, en que mutuamente se llenan de improperios; y nuestros diplomas tienen el valor... que todos sabemos, o mejor (es decir, peor), que no sólo sabemos nosotros, los de casa, sino todo el mundo fuera de ella.

Hablar en estas circunstancias de «problemas urgentes» en nuestra educación es, por una parte, hablar de cosas en que hay que pensar mucho para decir siempre poco; por otra, hablar... ¿para cuántos? El interés sincero por estos graves asuntos, no el retórico, de que tal consumo se hace en los juegos florales de nuestros Parlamentos y otras fiestas análogas, comienza, sin duda, a romper la dura costra y a extenderse; pero la levadura no ha prendido aún en la masa, ácima todavía para mucho tiempo. Cuando no ha fermentado en 1898... Bien puede decirse en general a nuestro pueblo lo que, con motivo semejante, le decía D.<sup>a</sup> Concepción Arenal: «Voy a dirigirte algunas palabras sobre la cuestión de disminuir las probabilidades de que te roben o te asesinen. Me parece que el asunto vale la pena de que te ocupes de él; tú no debes ser de la misma opinión, a juzgar por la indiferencia con que lo miras.»

Huyendo, sin embargo, de toda insana pretensión a construir un sistema trascendental y pluscuamperfecto de educación pública, y, por tanto, del fantasma de una ley general de enseñanza, que periódicamente asedia la imaginación de nuestros profesionales del «ramo», y más aún la de nuestros políticos, debiéramos todos esforzarnos por estudiar lo que más apremiante parece en nuestra actual organización, tanto por la gravedad de los males, cuanto por alguna mayor seguridad en el remedio.

# I

Sería difícil recoger en una expresión ideal la resultante común de las infinitas corrientes que trabajan doquiera en la obra universal de la educación: tan numerosos son los problemas cuya solución persiguen. Pero si nos reducimos a indicar—y no sin desconfianza—lo que parece más saliente en ese movimiento, quizá podría decirse, con Adolfo Posada, que todo él tiende, en general, a acentuar y a resolver a un tiempo ciertas antinomias. Por una parte, a hacer la educación más material, como suele (malamente) decirse, y más ideal a la vez; más integral y más especialista; más individual y más social. De que no es éste un vano lugar común, dan testimonio, limitándonos ahora a la primera de aquellas tendencias, el enérgico impulso que, entre los pensadores, simboliza el nombre de Ruskin y la

evolución que en Alemania y Francia va trasformando la segunda enseñanza realista, de seudoutilitaria, que era al principio, reducida al servicio de los intereses materiales—la antigua *Realschule* y *l'enseignement spécial*, de Duruy—, en instrumento libre y sustantivo de la cultura del espíritu, hasta hace poco vinculada (erróneamente) en el tipo clásico de los humanistas del Renacimiento; pensando que el mundo hoy pide, más y más cada día, es verdad, que el hombre entre cuanto antes en posesión de su independencia económica, pero sin extinguir por esto en su vida el sentido ennobecedor del ideal ético, intelectual, poético, afectivo... totalmente humano, para decirlo de una vez; antes, avivándolo con una energía desconocida en los tiempos de la gramatocracia.

Si tomásemos aún otro ejemplo, veríamos también cómo se acentúa la exigencia de la educación profesional, que obliga a todo hombre a apresurarse para ser órgano activo de la vida y tomar sobre sí una de sus funciones, convertida en centro de su acción, por el cual adquiere sentido y dignidad su persona, avergonzándolo de todo parasitismo, y reservando el goce pasivo de los bienes sociales para el niño, el decrepito, el idiota, el inútil; y cómo, con este cultivo de la especialidad, que da solidez a la obra social del individuo y lo salva de la dispersión, y la incoherencia, y el diletantismo, y el fracaso, despierta al propio tiempo un interés universal por

todas las cosas, y, de consiguiente, por educarse para ellas. En los diversos grados de la enseñanza se va abriendo paso, a su modo, esta concepción integral, en la Universidad inclusive; pero donde en primer término va ya madurando es en la primaria. Cada día ensancha ésta su programa, rompiendo con el antiguo ciclo de las «primeras letras», para abrazar gradualmente cuanto en nuestro tiempo pertenece a una cultura general humana, desde la idea del mundo hasta el trabajo manual de taller y jardín; dando a la educación física un nuevo sentido, que comienza por la higiene del local, del alumno y hasta de su casa, el servicio médico, el baño, la cantina, la ración complementaria a domicilio, el vestido, la colonia, el sanatorio, el campamento de rustificación, la conducción a la escuela, y sigue por el juego organizado, la natación y otros deportes, la diversión y tutela del niño, ya fuera de la clase, ya en sus primeros años, antes aún del *Kindergarten*, para terminar... no se sabe dónde: todo ello (bien entendido) gratuito, como igualmente el suministro de libros y material a los escolares, las bibliotecas para niños, con sus salas especiales de lectura, de estampas, etc., etc. Completan este programa, eternamente abierto, la asociación, la mutualidad, la escuela de perfeccionamiento, la de adultos, la extensión universitaria y demás obras post-escolares, para el porvenir, y la colaboración cada vez más íntima de la familia (los «clubs de madres y pa-



dres»), asociada a la escuela, cuya acción aspira así a rodearse de otras condiciones de éxito hartamente más positivas y eficaces que la de *declararla* obligatoria.

Hay más. Con este proceso, que ahonda a la vez las oposiciones y las resuelve, se conexiona otro cuantitativo, que tiende a universalizar la educación; pero no sólo difundirla, hasta que alcance, lo más rápidamente posible, a aquellos antros de dolor e ignominia, donde se consumen los residuos de las luchas humanas; no sólo subiendo el tono general de la vida, sino, dislocándolo, por decirlo así; llevando, v. gr., el espíritu, la orientación, los métodos de la enseñanza «superior»—antes patrimonio de las supuestas aristocracias intelectuales—, por un lado, al obrero, por otro, a la escuela primaria, hasta hacer de ella a modo de un laboratorio de investigación personal, donde el niño descubra las cosas por y para sí mismo (la «heurística» de Armstrong), mientras llega a poder descubrirlas para otros; cuando, todavía hoy, el laboratorio, el observatorio, el seminario, el taller no constituyen siquiera el núcleo fundamental de la vida universitaria, sino órganos esporádicos, más o menos dependientes y ajenos de los cursos sistemáticos magistrales; a la inversa de lo que parece vislumbrarse para un porvenir, que está ya alboreando.

## II

Basten estos ejemplos para dar idea aproximada de algunos de esos caracteres del movimiento pedagógico actual, en lo que podría llamarse su programa. Cuanto al modo de realizar tales fines, tan arduos ya y complejos, cada día se hace más profunda en todas partes la convicción de que las leyes y decretos en que el paternal absolutismo de los reyes filántropos y el de la revolución liberal ponían de consuno toda su esperanza carecen del poder mágico que la imaginación les atribuía, y no son sino declaraciones sugestivas de propósitos más o menos discretos, cuyo logro pende de los hombres que en ello ponen mano y del auxilio que en los demás encuentran. No es su éxito producto de un mecanismo, sino fruto vivo de una colaboración de personas. En todas partes van siendo éstas ya el único órgano en cuya virtud se confía; la mejor ley, sin ellas, nada importa, y al contrario. Así, la formación del personal educativo y docente cada vez supone mayores exigencias: ya no bastan las intelectuales, con haberse elevado por extremo; se trata de una obra delicada, que pide otra clase de fuerzas. Y, como es natural, las condiciones con que se estimula y protege las vocaciones, comenzando por la retribución de los servicios, se elevan en proporción a la par: movimiento este tanto más acelerado cuanto mayor es el afán por llegar al

nivel a que aspira. Naciones de ayer, como Rumania; cantones de la humilde condición de Turgovia, señalan a sus maestros dotaciones mínimas superiores a las de Francia, que tan prodigiosos sacrificios se ha impuesto, sin embargo, para renovar su educación popular, pero donde comienzan a no hallar candidatos abundantes para el magisterio. Estados que ayer tocaban casi los límites de la barbarie, como el Japón, han lanzado masas enteras de su juventud a los Estados Unidos, a Alemania, a Francia, a Inglaterra, adonde quiera que podía hallar condiciones favorables para formarse rápidamente, como lo va alcanzando, en las principales profesiones de la vida.

No costará poco lograr aquí otro tanto; aquí, donde en uno de esos relámpagos fugaces de sentido común, que son entre nosotros tan raros como en otras partes los del genio, se propone un Ministro enviar al Extranjero 40 ó 50 estudiantes, y no sé bien si han pasado de cinco los audaces jóvenes que se han atrevido a aceptar idea tan temeraria; como si en nuestro espíritu nacional hubiese hecho estado aquella concepción luminosa, de que fué digno órgano la sabihonda pragmática de 1559, prohibiendo a los naturales de estos reinos salir a estudiar fuera; obra profunda, debida a la elevación y perspicacia del bueno de Felipe II, cuya estatua, ahora que se trata de levantar un par de docenas de ellas, es de las que faltan en Madrid, con un

expediente en la mano y un nimbo de lazos de balduque.

No cabe puntualizar ahora otros pormenores en que se desenvuelvan estas tendencias generales; lo dicho parece suficiente para mostrar la distancia a que nos encontramos de ellas. Cuando, v. gr., la neutralidad confesional es de derecho público en todos los pueblos civilizados, todavía, cuarenta años después de los famosos expedientes formados a don Julián Sanz del Río, D. Fernando de Castro y otros profesores aun vivos, por rechazar un curioso interrogatorio acerca de sus creencias; todavía, digo, necesitaba el Ministro de Instrucción pública, hace poco, recordar la memorable circular de Albareda de 1881, y consagrar de nuevo la libertad de conciencia del profesorado, sin otro límite que la ley común; bien es verdad que ya se encargan los tribunales de oposición, con saludable frecuencia, de mantenernos dentro del tipo nacional, africano y castizo, proponiendo para servir cátedras a hombres de quienes, por su condición mental subalterna, sea difícil temer necesiten de aquella libertad ni de otra alguna. ¿Qué mejor signo para el diagnóstico de nuestro ruin estado?

Una característica de nuestra educación nacional es la superstición casi absoluta, heredada del antiguo legista, en favor de la reglamentación exterior, debajo de cuya corteza rara vez se siente circular un resto de espíritu y de vida. La ley del 57,

que en casi todo representa un retroceso (en ocasiones de importancia) con respecto a las reformas de Montesino y Gil de Zárate, acentuó, como sus reglamentos complementarios, ese casuismo burocrático. Gracias que la exuberante vegetación de disposiciones abigarradas con que ha venido satisfaciéndose este mismo prurito, cada vez más vertiginoso, ha creado en nuestra enseñanza pública una bienhechora anarquía de hecho y de derecho, que, si frecuentemente sirve para que tal cual profesor abuse de sus funciones a mansalva, sin que nadie tenga poder bastante a evitarlo, permite, en cambio, otras veces alguna iniciativa bien intencionada.

### III

¿Qué puede hacer el Estado—ahora sólo de esto se trata—para que salgamos de semejante situación?

Lo que antes se le pedía y hoy todavía le piden muchos, a saber: que supla con leyes, decretos y organizaciones la falta de espíritu interior; ya una experiencia dolorosa ha mostrado cuán vana pretensión sea; y que la reforma, no sé si en todas las cosas, pero sí en ésta al menos, ha de venir de adentro. A saber: de que se forme un mejor sentido del fin y de los medios en todos los órganos vivos que a él cooperan: en maestros, discípulos, familias, clases, en las fuerzas sociales todas, poniendo en otra

parte que hasta aquí el objetivo de su acción, concibiendo de muy distinta manera sus deberes y abriendo en sus almas un interés, un amor serio, que mueva sus energías a la obra. Para ello, la acción exterior del Estado—más bien de los Gobiernos—no es en verdad impotente; necesita sólo que sepa darse cuenta de sus límites y reducirse a ellos con modestia; cosa excepcional todavía, merced a la errónea persuasión de su omnipotencia, favorecida, además, para mayor desdicha, por la pueril vanidad de manosearlo todo y hacer ruido, o la desaprensión para aprovechar el barullo en servicio de clientes y libertos.

Sin necesidad de profundizar ni teorizar principios generales para todos los órdenes, tratándose de una obra espiritual, como lo es la educación (y aun la mera enseñanza), digamos de una vez que la acción política sólo alcanza a suministrar aquellas condiciones puramente exteriores capaces de estimular desde fuera el despertamiento de las fuerzas intelectuales y morales de que en tales cosas pende *todo*. Únicamente desde este punto de vista se ha de juzgar la bondad, la inutilidad o los daños de la intervención legislativa y sus sanciones. Fiar, por el contrario, en la virtud ética del imperativo gubernamental, nudo y escueto, en que, v. gr., un profesor de Matemáticas va, porque se le mande de Real orden, a enseñar Zoología sin saberla, u otro, que «se sabe» (!) uno o varios libros de Física, a mani-



pular y experimentar con sus alumnos, sin haber entrado jamás en un laboratorio, es propio de una disposición mental algo primitiva, que, como la del salvaje, todo lo espera del milagro; disposición, por desgracia, todavía demasiado común entre los doctores de nuestro Parlamento, aun entre los que más de avisados blasonan.

Muy otra cosa es aunar — siempre a fuerza de ensayos y tanteos — cuantos elementos sean aptos para facilitar su obra al espíritu, allí donde brota siquiera una ráfaga de éste, antes que por falta de medios se oscurezca y extinga. No hay quizá ejemplo alguno de esta acción indirecta del Estado (pura *condición*, que diría un metafísico, no *causa*, del efecto ideal que se busca), cuyo influjo pueda compararse con el de enviar a los futuros profesores de todos órdenes (y aun a los actuales), no sólo a estudiar allí donde mejor se saben las cosas de que pretenden ser maestros, sino a formarse y rehacerse en el más elevado medio posible para su función; suprimiendo, en cambio, esas oposiciones retóricas, que (como los exámenes en su esfera) dislocan la preparación del candidato, perturban su salud, envenenan, a la vez, su vida moral y su intención científica, y alimentan la necia pretensión de que no tenemos que cuidarnos de los métodos para *formar* profesores, sino para *elegirlos*, como si los tuviéramos ya formados. Naturalmente, habría que ofrecerles aquella situación material que en otras na-

ciones permite a la obra de la educación disputar el personal de más elevada aptitud a otras profesiones de la vida mejor remuneradas; cosa que si, por ejemplo, pide grandes esfuerzos en la educación primaria (pero inevitables, si no hemos de descender todavía de nuestra presente condición), otras veces sólo requiere gastar bien lo mismo que hoy se despilfarra. ¿Qué sacrificio, por ejemplo, impondrá el sistema de acumulación de cátedras (de muy otro modo que el ridículo hoy planteado), o sea de trabajo y de retribución, para que el profesor no se vea obligado a repartir su tiempo entre los más heterogéneos oficios, cuando no tentado de echar mano de recursos y expedientes que nos avergüenzan?

Urge asimismo crear bibliotecas, que no existen, de libros modernos, en que se debió haber gastado dos tercios de la escandalosa suma derrochada en el aparatoso palacio de la Nacional de Madrid; laboratorios para todas aquellas ciencias (no sólo las de la Naturaleza) donde hoy se cultiva la investigación experimental; museos, colecciones y demás elementos de trabajo, para acabar con el contraste entre paraninfos y cámaras rectorales, como los de Madrid o Barcelona, y la miseria de aulas y medios de enseñanza: como si la Universidad, el centro hoy doquiera más potente de la vida mental de las naciones, no fuese aquí más que una institución decorativa, sin otra función que divertir

a los analfabetos con sus pintarrajeadas insignias en las mascaradas solemnes.

Suprimamos reglamentos, organizaciones por decreto, artificios, planes uniformes de estudios, sistemas rígidos de pruebas académicas, y tantas otras restricciones que debemos a la dictadura inteligente y corta de alcances con que la centralización burocrática pretende dominar desde sus oficinas nada menos que la obra de la educación nacional, y reconozcamos a sus órganos una iniciativa—y aún excitémoslos para ella—en lo interno de su fin, análoga a la que en todas partes va desenvolviéndose más y más cada día, y que, sin embargo, apenas ha logrado acceso alguno en el nuevo (y meritorio) proyecto de autonomía universitaria.

Y no hay que hablar de la supresión de los malhadados exámenes de curso, condenados hoy por higienistas, científicos y pedagogos, aun allí donde apenas puede decirse que existen. La sustitución de estas pruebas absurdas por el examen constante del alumno en su obra diaria con el profesor, en la clase, convertida en grupo de trabajadores sinceros, personales, no de examinandos anónimos, mero auditorio cuando más de conferencias y discursos, es pleito ya ganado entre nosotros en el fondo, y cada día es menor la resistencia que le ofrecen el peso de la tradición y nuestro gusto por los artificios escolásticos y por las apariencias; gusto tan profundamente arraigado, que, a veces, sorprende-

mos sus huellas esporádicas, no en la muchedumbre de Panurgo, sino en hombres de seria capacidad científica: *corruptio optimi pessima*.

Y para esto y algunas otras cosas (no muchas más, aunque sería presunción querer encerrarlas en una fórmula), hay que valerse de los procedimientos rápidos, ejecutivos, simultáneos, usuales en todos los pueblos que sienten la necesidad de ganar tiempo: Inglaterra, Francia, Italia, Japón, Australia, Nueva Zelanda, donde el 80 por 100 de la población sabe ya leer y escribir, mientras que en España no llega al 29 (1); Cuba, cuyas 900 escuelas, con unos 36.000 niños, de antes de la guerra, se habían convertido en abril de 1900 en 3.000, con 130.000 alumnos, que hoy son ya unos 200.000... Malo es echar el vino nuevo en los odres viejos; peor aún echarlo gota a gota. Lo cual quiere decir, sin rodeos: hagamos todo lo posible por nuestras instituciones pedagógicas actuales, colocándolas en condiciones que, ciertamente, a nadie arrastrarán a aprovecharlas, como no crearán una vocación ni un sentido del deber donde no existan; pero que servi-

---

(1) El 28,49, según el *Censo* oficial de 1887; Olóriz (*El Analfabetismo en España*, 1900) calculaba el tanto por ciento de analfabetos en 68,006; el *Anuario estadístico de Instrucción pública*, de 1904, da 11.869.486 analfabetos, o sea, más del 63,7 por 100. Claro es que de aquí habrá que descontar los niños de edad inferior a la escolar, como hace luego dicho *Anuario*; pero lo mismo se hace en todas partes, por donde la relación se mantiene igualmente bochornosa.

rán para sostener a tantos hombres fáciles de rendirse ante la impotencia y la tentación combinadas. Mas a la par, y sobre todo, y como fundamento para el porvenir, hay que formar *gente nueva*, por otro modo mejor que el que hemos logrado en nuestro tiempo nosotros, y después, agruparla en pequeños organismos homogéneos, libres de una tradición dolorosa y oscura, ante la cual toda novedad es un escándalo, y donde, aun sin quererlo, no podrá excusar su iniciativa para crear laboriosamente un cuerpo vivo, sin otras luchas que las propias de todo experimento.

Obra es que pide pulso, continuidad, firmeza; no estallidos bruscos y revolucionarios, que, o no pasan de la *Gaceta*, o son contraproducentes; economizar palabras ociosas, propias de nuestra espléndida literatura administrativa; consultar seriamente los medios, antes de acometer cosa alguna; buscar la cooperación sincera de todas las fuerzas de la nación, aun las que parecen más heterogéneas, concertándolas en una colaboración positiva, no de mera tolerancia forzada, que hace de la necesidad virtud, sino como otros tantos órganos vivos de un fin común, bien claro en la conciencia de todos, allá en la raíz unitaria y profunda, adonde no llega el espíritu de discordia, que se complace en la obsesión sectaria.

## IV

Si después de estas observaciones quisiéramos aún llevar una atención algo más especial hacia la primera enseñanza, convendría, ante todo, preocuparnos por esa tendencia que hoy la impulsa, desde el *Kindergarten* y el *Kinderhort*, y aun antes, desde la casa-cuna, y antes todavía, desde el instituto de maternidad, hasta la escuela de adultos, cuyo límite es hoy indefinido; por esa como irradiación integral de la clase (su único órgano hasta los últimos tiempos) a la inagotable multiplicidad de funciones, que van trasformando de raíz este primer ciclo de la educación. Pues si, por fortuna, se ha perdido, o al menos quebrantado, la antigua fe intelectualista en el poder del conocimiento, para regir, *por sí solo*, proceso tan complejo como el de la vida (y no digamos de la mera instrucción «libresca», memorista y verbal, ni de la escuela consiguiente a ella), nadie, por fortuna también, pone hoy en duda que el pensamiento es una fuerza real de ese mismo proceso, y la ignorancia, una de las formas menos discutibles del embrutecimiento y la miseria. Pero, sobre todo, aun los que menos se atreven a pedir milagros a la educación—y obran discretamente—, sienten en las entrañas de su espíritu la convicción irreductible de que la *nueva* escuela, y el maestro nuevo, que se abren con su cuenta y razón a todos los lados de la vida, o más



bien, se ponen resueltos en medio de ella, no fuera y a su puerta, como antes, y recogen las fuerzas que les ofrece para desenvolver, individual y socialmente, hasta el nivel máximo que en cada punto quepa, las potencias físicas, intelectuales, morales, afectivas, de la naturaleza humana, esa escuela y ese maestro, sí que serán capaces de dar todo—poco o mucho—lo que la obra de la educación consiente, y era vano pedir a la mera enseñanza de las primeras letras, aun reforzada por la recitación verbal del catecismo:

Quien siga esta evolución ascendente, cada día más rica y profunda, de la primera educación en nuestro tiempo, más de una vez habrá pensado en sus relaciones con la secundaria. Destinadas ambas a dirigir la formación *general* del hombre, como hombre, no en su especialidad profesional, como abogado, como industrial, como científico, labrador, maestro, médico, etc., la historia ha enlazado a aquélla, sin embargo, con las antiguas clases latinas del *trivium* y el *quadrivium* y la Facultad de Artes, apartándola de la primaria y estrechando más cada vez su conexión directa con la Universidad, sea como su grado inferior y más elemental (v. gr., en nuestro antiguo bachillerato en Filosofía, de 1845), sea, a lo menos, como preparación para ella; y de aquí, vinculándola en las clases medias, que han venido siendo casi las únicas uni-

versitarias. No sólo en el discreto libro de Manœuvrier, sino en todas partes, se la denomina «educación de la burguesía».

Pero el desarrollo inevitable del proceso primario, que parece llamado a absorber y rehacer, según su propio tipo, todos los órdenes de la educación general, ha venido a poner sus grados superiores en contacto más o menos parcial e irregular con el denominado secundario; naciendo de aquí ciertas formas intermedias, mal definidas, incoherentes, como la *high school* y la *middle class school*, la *Mittelschule* y la *Bürgerschule*, el *enseignement primaire supérieur*, etc.; como a su vez nacieron en la enseñanza secundaria otros tipos, distintos del clásico y más afines a los de la primaria: la *Realschule*, el *instituto técnico* italiano, el *enseignement moderne* francés, y otros semejantes. No puede decirse, en rigor, que ninguno de ellos posea hoy una característica diferencial propia; antes, la misma vaguedad de sus contornos contribuye a borrar más y más los límites entre la escuela primaria y la secundaria, que tiempos atrás parecían tan precisos, y que en estos momentos Inglaterra se dispone a fundir todavía. Unas y otras instituciones parece que oscilan desorientadas, buscando su función peculiar y su legitimidad en estas dos direcciones: ya en la aplicación más o menos profesional, especialista, industrial, técnica, ya afirmándose como otros tantos grados superiores de la educa-

ción general humana, que antes se cerraba en la escuela primaria, para el pueblo, y en la secundaria (clásica), para una «minoría selecta», o sea la burguesía gobernante. ¿Cuál de estas dos tendencias triunfará? Otros, mejor informados, quizá podrán predecirlo. En Francia, las escuelas superiores primarias propenden al primer tipo; la segunda enseñanza moderna, que comenzó con un carácter semejante y algo inferior al de la enseñanza clásica, «desinteresada», etc., tiende más cada día, por el contrario, a igualarse en sus fines ideales con ésta (como acontece con la realista en Alemania), buscando su propia razón de ser en el diverso modo de desempeñar una misma función. La unificación de estos complejos elementos no se ve todavía inmediata.

Pero, entre nosotros, donde la pobreza de la cultura no ha exigido esa diferenciación en tipos múltiples (bien se vió en 1868), parece difícil vacilar en la solución. El enlace de la segunda enseñanza con la primaria, como grado superior de evolución de un mismo proceso continuo, manteniendo la unidad de programa enciclopédico, de organización pedagógica, de métodos educativos, realistas, contra el psitacismo y memorismo, de utilidad social, al par que de orientación ideal humanista, elevaría la condición de ambas, sin duda, pero sobre todo de la secundaria, cuya ineficacia hoy es notoria, merced a su estructura. Pues ésta la lleva, casi di-

rfa la arrastra irresistiblemente, punto menos que a abandonar la educación integral de sus alumnos (¡y a qué edad!) y a aplicar los procedimientos, buenos o malos, pero usuales en la Universidad, a niños que ningún país civilizado deja salir de la escuela primaria en el grado de formación y cultura con que aquí entran en los institutos. Entonces no será, al menos, tan frecuente el ejemplo, increíble en Europa, y en América, y en todas partes, de estudiantes que llegan a los Doctorados de las Facultades sin poder traducir del francés el sumario de una revista.

Otro problema de los más apremiantes en este orden es el de la educación correccional. En el movimiento, tan acelerado actualmente, en favor de la infancia abandonada, y de que tan tímido eco resuena en nuestras leyes (¡y todavía, si se practicasen!), difícil sería citar una sola nación culta que carezca de instituciones para mejorar la condición de los niños deficientes, disminuyendo al menos los obstáculos que sus defectos, sean físicos, intelectuales, morales, sociales, oponen a la normalidad de su vida y a su participación en los frutos de la sociedad humana, con grave daño del bienestar común. Entre nosotros, únicamente algunos sordomudos y ciegos, en bien corto número, son objeto de esta solicitud (mientras que en otros pueblos lo son *todos*); pero ¿qué hacemos con los niños idio-

tas, imbéciles, retrasados, epilépticos, raquíticos, tuberculosos, lisiados, inválidos? Y esto, con la infancia inocente. Con la culpable, con el niño vagabundo, vicioso, criminal... ¡cuánta desesperación y vergüenza!

## V

Después de la formación general del hombre, o más bien a la par con ella, se desenvuelve su preparación especial para el determinado oficio, mínimo o máximo, que le corresponde en la división de las funciones sociales. El paralelismo de ambos procesos se funda, de una parte, en que la necesidad nos obliga a veces a comenzar desde muy temprano aquella especialización; de otra, en que la educación humanista no acaba en la escuela primaria y secundaria; antes, nos acompaña, a lo menos en su forma involuntaria, espontánea y difusa, por todo el trascurso de la vida. Un reconocimiento más o menos claro de esta ley ha llevado, no sin razón, en ciertos pueblos, a exigir que, por ejemplo, el ingeniero compense siempre sus estudios con alguno de los que forman el programa de la cultura general.

Se comprende por esto que la serie profesional es también una serie continua, indefinida, ascendente, desde la más elemental función, casi puramente manual y empírica, a las delicadas y complejas del ingeniero, el médico, el naturalista, el historiador, el escultor, el abogado. La vana presunción

del intelectualismo hipertrófico no se resigna todavía las más veces a entenderlo, abriendo, no ya soluciones de continuidad, sino abismos de rencor e impotencia, entre todos los grados de la obra: cualquier día de estos nos demostrará que Stephenson había estudiado en la Politécnica de París, o que en la pintura meramente ornamental, decorativa y «subalterna» de las Logias, no se degradó Rafael a poner, ni el diseño. Por fortuna, si algún principio parece comenzar a abrirse paso en ciertos órdenes, a lo menos, de la enseñanza técnica, es el de la conciliación, cada vez más indisoluble, de la teoría y la práctica, entendida esta última en todo su amplio concepto, desde la ejecución material a la dirección inmediata de esa ejecución, y ni siquiera (¡de ningún modo!) después de la teoría, sino, ya a la par, ya aun antes de ésta; por donde se prepara el camino a una estructura progresiva de la educación profesional, desde sus grados inferiores, merced a un desarrollo, cada vez más intenso, de la reflexión del aprendiz, para irse dando cuenta de los fundamentos de aquella obra en la cual comenzó por poner mano.

Pero si en el sistema de la educación nacional no parece que hay otras funciones que la general y la especial, ¿qué situación puede corresponder a la Universidad en él? Si consideramos a ésta, exclusivamente, como un instituto para la formación del científico (que es el sentido preponderante en la



Universidad alemana), constituye sólo un órgano de educación especial: el oficio del naturalista, del filólogo, del filósofo, del matemático, del profesor —excusado es hablar del abogado, del boticario o el médico— son tan profesionales como el del mecánico o el del comerciante; por más que la historia, con sus complejos límites, tarda tanto tiempo en elevar el valor ideal, las exigencias intelectuales y la representación social consiguiente de tales o cuales de ellos. Hoy mismo, ¿cuántos se sustraen todavía a aquella distinción de Aristóteles entre el oficio liberal y el servil, base de la jerarquía de su tiempo? Y, sin embargo, lo servil y lo liberal no separan las profesiones en dos grupos (superiores e inferiores), sino que son dos modos de ejercerlas *todas*: la agricultura, el sacerdocio, la medicina, el profesorado, la poesía, el arte, la política, el comercio.

Otra cosa será si, por el contrario, tomamos la concepción estrictamente inglesa, que en el fondo ve, por ejemplo, en Oxford, un instituto superior de educación general, cuyo fin es elevar en todas direcciones al más alto nivel, al tipo más noble y completo, la vida nacional (hoy; ayer, sólo la de sus clases directoras), subordinando a este fin la obra intelectual, y aun la ciencia, como una función particular a su servicio. La última prueba, quizá, de este espíritu, y de las más admirables, es el testamento de Cecil Rhodes. Ahora, en este caso, la di-

ferenciación importa menos; y se concibe el lugar relativamente secundario que en aquella nación, hasta tiempos recientes, han tenido el foro y la medicina en el sistema de los estudios superiores; como también el hecho, tan notado, de que el desarrollo científico de Inglaterra se haya verificado en gran parte fuera de las Universidades y por medio de hombres extraños a ellas.

En la crisis por que tal vez pasa ahora la Universidad, ambos tipos, los más característicos y puros, y alrededor de los cuales gravitan los restantes, parece que, sin abandonar del todo sus respectivas preferencias, como que tienden a aproximarse uno a otro. El interés por la indagación propiamente científica crece cada día en el inglés; como la solicitud por la educación y vida del estudiante, su desarrollo físico, su bienestar material, su porvenir, sus diversiones, su moralidad, la cultura y refinamiento general de su espíritu crece a su vez en Alemania; y hasta la misma Francia, de donde la juventud de nuestras aulas ha heredado el atomismo inorgánico e individualista de sus muchedumbres anónimas y su rebeldía a toda tutela universitaria respecto de su conducta social; Francia, no contenta con venir estrechando los vínculos entre sus alumnos, organizados en Corporaciones cada día más poderosas y de más sano sentido, se afana por lograr la mayor intimidad entre ellos y sus maestros, no ya para sus fines profesionales, sino para todos los órdenes de

la vida; y hasta comienza a discutir seriamente la restauración de los colegios universitarios. Es el mismo movimiento de irradiación universal—nótese bien—que la escuela ha iniciado para con el niño.

Por último, todas las Universidades de todos los tipos, unas tras otras, siguiendo siempre a Inglaterra, aspiran enérgicamente a afirmar la conciencia de sus obligaciones para con todas las clases sociales y en todo cuanto pertenece a la educación nacional, en cuya obra la condición de nuestro tiempo las lleva a tomar sobre sí las funciones de órgano central y directivo. Tal es el sentido de la «Extensión universitaria»:

Nuestra pobre Universidad apenas aletea allá en la sombra por seguir este triple movimiento: por una parte, para vigorizar el carácter científico de sus estudios; por otra, para extender su vida corporativa y quizá tal vez hasta su intimidad y su acción protectora sobre sus estudiantes; últimamente, para recobrar su función social libre en la evolución del alma nacional, y todo esto, sin bibliotecas, sin laboratorios... y con exámenes. La salvación, especialmente en lo que toca al valor científico de la enseñanza, está en repetir—hay que insistir siempre en ello—el admirable experimento de Duruy al crear la Escuela práctica *des Hautes Etudes*; sólo que muy en pequeño. Duruy gobernaba en Francia, cuya tradición científica podía exigir en ciertos órdenes un impulso enérgico, pero

no se había interrumpido, y donde la cultura nacional permitía toda clase de esperanzas. Aquí sólo podría intentarse, y no sin riesgo de fracaso, la organización de algunos institutos esporádicos, independientes de toda reglamentación y subordinación al sistema general establecido (que sólo por su medio podrá rehacerse un día): centros exclusivamente destinados al doble fin de la investigación científica y la preparación de los futuros profesores, para ponerlos lo más rápidamente posible en condiciones de ir a formarse con provecho en otros pueblos más afortunados. Este sistema de trabajo real y vivo, cuya oscuridad y oficios duros tentasen difícilmente la codicia, quizá sea compatible, no con nuestra pobreza, sino con nuestra ignorancia, rusticidad y atraso, que, en la vida del Estado como en la privada, niegan a las necesidades apremiantes los recursos que derrochan en las cosas de aparato. En 1863, según un escritor reciente, el Gobierno español percibió de la isla de Cuba unos 30 millones de pesos, de los cuales no destinó a la educación un solo centavo; en 1901, el Gobierno norteamericano sólo obtuvo unos 17 millones, de los cuales gastó en educación tres, sin contar con otros esfuerzos, como la excursión de los 1.200 y tantos maestros a Harvard, ejemplo único tal vez en el mundo.

En estas cifras resplandecen con todas sus miserias nuestro presente y porvenir probable.

## DOS OBSERVACIONES SOBRE EL ESPACIO

---

La posición respectiva de dos rectas trazadas en un plano no admite más que dos modos: o son paralelas (equidistantes), o secantes; pues pudiendo toda recta, por su naturaleza, prolongarse indefinidamente, o, en términos rigurosos, siendo infinita, necesariamente ha de encontrar en su prolongación a cuantas no le sean paralelas. Ahora bien, a su vez, dos rectas secantes no pueden cortarse sino de estas dos maneras: o en una oposición perfecta, única y exclusiva, o en una oposición que puede variar hasta lo infinito, ya que son infinitas las rectas o *rayos* que pueden partir desde un punto (centro), sin más diferencia entre ellas que su dirección. La primera oposición constituye la relación de perpendicularidad, y la de oblicuidad, la segunda.

En un punto de un plano, como es sabido, dada una recta, sólo cabe una perpendicular a ella. Otra cualquiera perpendicular a ambas, en el mismo punto, necesita estar ya en otro plano; sólo con esta condición pueden pasar por un punto tres per-



pendiculares. ¿Pueden ser más de tres? Imposible; toda nueva línea con que se quiera cortar las anteriores en el mismo punto las cortará, sin duda, pero oblicuamente: por un punto en el espacio no pueden pasar más de tres perpendiculares entre sí.

Este principio da, pues, a las tres perpendiculares recíprocas que pasan por un punto una situación enteramente característica y determinada, entre el sinnúmero de rectas que pueden cortarse en aquel punto, las cuales todas son diámetros de una esfera ideal, que tiene ese punto por centro. Cada uno de estos diámetros expresa una dirección, y su medida, suponiendo finita la esfera, una dimensión de la misma: principio que conduce al de la igualdad de dimensiones de la esfera por la de longitud de sus diámetros. La esfera, pues, tiene, no tres, ni cuatro, ni  $n$  direcciones (interiores) o dimensiones, sino infinitas. Y, sin embargo, entre todas esas direcciones, sólo tres se hallan en la oposición perfecta que constituye la perpendicularidad. Podemos elegir una sola de éstas, a voluntad (pues el punto de intersección está dado); las otras dos se imponen necesariamente: no pueden ser sino las que son. Y esto acontece en la esfera, por ser la forma indiferente por excelencia, esto es, la única forma en que todos los diámetros son ejes (morfológicos), porque tan luego como las formas se diferencian (sea en los cristales, sea en los seres naturales), y con ellas los ejes, ya las tres líneas están



dadas, todas, con igual necesidad.—Así, por ejemplo, en la cristalografía no caben más que tres ejes rectangulares.

No es difícil advertir que, en todo sólido, no sólo en la esfera, las direcciones son infinitas. En otros términos, que el espacio de un sólido se extiende en todos sentidos, hacia todos los puntos posibles, sin excepción alguna (pues por esto precisamente es tal sólido); si bien el límite de esta expansión (determinado por leyes morfogenéticas reales) decide de la configuración de su superficie y de todo lo contenido en ella. Pero también se nota sin mayor dificultad la razón con que, de todas estas innumerables direcciones, se ha elegido en todos tiempos las tres que proclama la geometría clásica. No son éstas las únicas; mas sí las únicas perpendiculares, o sea: las únicas que constituyen la oposición máxima de los ejes, la oposición perfecta.

Y si el espacio es homogéneo, dentro como fuera de los cuerpos particulares, la infinitud de las direcciones y la triplicidad exclusiva de las totalmente opuestas o (para usar el lenguaje de la cristalografía) rectangulares, son principios tan igualmente propios de una esfera finita, como de la infinita de la Naturaleza entera; o más bien, por serlo del total espacio de ésta, lo son de cada particular tipo morfológico.

Antes de terminar, conviene insistir en dos afir-

maciones, incluidas en lo que antecede: donde se dice, una vez, «suponiendo finita la esfera»; y luego, «el límite de la expansión... límite determinado por leyes morfogenéticas reales, decide de la configuración, no sólo de su superficie, sino de todo lo contenido en ella».

Ambas afirmaciones, según se puede notar, se enlazan estrechamente y se refieren a los principios que, para constituir sobre bases *reales* (no abstractas y convencionales) la Geometría, ha establecido en sus escritos el profesor Sr. Linares (1). Mientras se conciba que la figura de los cuerpos, o, hablando con propiedad, de los seres naturales y sus partes, es cosa adventicia y accidental, que se les impone, por decirlo así, desde fuera, no se comprenderá cómo puede haber una esfera infinita, real y positivamente hablando, ni el exacto rigor del célebre dicho de Pascal. Pero cuando se entiende (a lo cual, no obstante el sentido mecánico que todavía en ella reina, viene ayudando poderosamente la nueva morfología) que la figura *exterior* no es sino el resultado y último extremo de la figura *interna*, enteramente continua con ella, cabe representarse, v. gr., toda esfera (según lo hace la cristalografía con sus tipos) como una serie de tantas esferas concéntricas como puntos tiene el radio de

---

(1) Véanse sus artículos en el *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza* y los estudios sobre *La Geometría y la Morfología natural* que publicó ha tiempo en la *Revista de España*.

la envolvente (1). La superficie exterior de ésta es sólo la última de todas, el límite, genéticamente dado por el valor de la fuerza interior en su relación con la del medio.

Así, aunque lo informado no tuviese exterior — o lo que es igual, no fuese finito —, tendrí­a figura. Pues en la naturaleza, ésta no es una envoltura indiferente de un material cualquiera (como puede serlo en las obras del arte), sino una de las propiedades reales del objeto en necesaria conexión con todas las demás; y que resulta de la acción real y efectiva de la Naturaleza, al desarrollar sus seres, partes y productos. Así, se pone en camino el pensamiento para comprender la ley morfogenética, dinámica, real, de las figuras geométricas (promorfos). Entonces se concibe la esfera (volviendo al anterior ejemplo), no como un objeto neutro, cerrado por una superficie de tal o cual carácter, sino como el que procede de la igual expansión de una fuerza que obra con la misma intensidad en todas direcciones: ora sea finita — tenga exterior, límite, superficie —, ora no lo sea.

---

(1) A esto aluden hoy los que hablan de «la curvatura del espacio».



## EL CONCEPTO DE LA FILOSOFÍA, SEGÚN DILTHEY <sup>(1)</sup>

---

*Introducción.*—Producción histórica abundante de la Filosofía. Unidad supuesta; dificultades para hallarla. Diversas concepciones de la Filosofía y de su oficio: *a)* la fundamentación de las ciencias particulares; *b)* además, base de sus relaciones, o aun limitada a éstas; *c)* la ciencia del espíritu, de la experiencia interna; *d)* el acuerdo sobre la conducta, ciencia de los valores universales (*allg. gültigen*). Si no se halla unidad, la historia de la Filosofía tendrá también un contenido diverso, según el concepto que de la Filosofía tengan sus autores.

Hay, pues, que aplicarse al hecho y materia común de la Filosofía misma en la historia. Se tra-

---

(1) Extracto del estudio concerniente a este problema y que forma parte del volumen de *Filosofía sistemática* (*System. Phil.*), en la serie enciclopédica publicada por Hinneberg bajo el título de *La Cultura contemporánea* (*Die Kultur der Gegenwart*). Se titula: *Esencia de la Filosofía* (*Das Wesen der Phil.*).

Su autor, el filósofo W. Dilthey (1833-1912), profesor que fué en la Universidad de Berlín, es uno de los más autorizados pensadores de su tiempo. Su libro es una *Introducción a las Ciencias del Espíritu* (*Einleitung in die Geisteswissenschaften*); vol. I (único publicado), 1883.—*N. del Extractador.*

ta de un producto del espíritu, que estudiar desde sus manifestaciones externas (palabras, actos, etc.). Estas lo son del individuo y de sus agrupaciones, familias, naciones, épocas... Y la Humanidad, por varias que sean, siempre: 1) se agrupan los hechos espirituales de la vida individual y colectiva en unidades; 2) que, mediante las formas y conceptos generales del pensamiento, devienen conocimiento científico. Sus conceptos son siempre expresión de una variedad histórica, que así se eleva a claridad y (sobre esto individual) a lo esencial y necesario.

Unidades de concepto en las ciencias del espíritu: Filosofía, Arte, Religión, Derecho, Economía, etcétera. Aquí, doble carácter: 1) unidad común, presente en la pluralidad; 2) unidad que enlaza en un todo a esos individuos, v. gr., para ciertos actos religiosos.—Primer momento: análisis de la complejidad empírica, para hallar las representaciones generales (libres ya de lo individual) que determinan sus límites; y así se forman esos conceptos de Filosofía, Arte, Ciencia, etc., esquemas que hay que comprobar con la esencia (*Wesen*) de la cosa que los determina y les da nombre.—Parece círculo vicioso, pues requiere tener ya resuelto qué sea lo mismo que se busca (aquí, la Filosofía).—La Filosofía especulativa toma el camino deductivo; pero tiene que buscar por el de la experiencia si, *en efecto*, hay tal fondo real y común en la Filosofía y las cosas filosóficas.—Este círculo no se evita; pero



se remedia, partiendo de definiciones seguras de la Filosofía, aunque insuficientes, y llegando gradualmente a otras que extienden los límites hasta agotar el concepto.

## A. PROCEDIMIENTO HISTÓRICO.

I. *Lo común a los sistemas clásicos y principales*, que han hecho estado: 1.º *Caracteres formales*, a diferencia de las ciencias particulares: *a)* Universalidad (todo el dominio de la conciencia en general); tendencia consiguiente a extenderse sin respetar los límites de dichas ciencias; *b)* exigencia de un saber de valor universal (*allgemeingültig*).— 2.º *Contenido* común; los problemas y misterios del mundo y la vida: no dejar nada oscuro, queriendo elevarlo todo a conscio y estableciendo la soberanía del espíritu y la personalidad del filósofo.

II. *Investigación de la conexión histórica de los sistemas*.— 1.º *Griegos*. Nombre y concepto de la Filosofía en Grecia, sobre todo en los socráticos: *a)* lado *negativo*: amor a la sabiduría (la sabiduría misma es cosa de los dioses); caídos en lo sensible, la ansiamos, y el amor a lo bello nos eleva hasta el saber de las ideas (ideas que se realizan en la vida), pero sin llegar a penetrar su relación causal con la experiencia (1); *b)* concepto *positivo*: el saber en su más rigurosa forma (como ciencia),

---

(1) De aquí, la división entre ambos mundos.—*N. del E.*

preciso y de valor general; el todo del saber (por oposición al conocimiento de la realidad) (1); el saber de los valores, normas y fines; la reflexión que eleva toda actividad (política, religiosa, artística, etcétera) a un saber, que guía entonces la práctica, siempre regida por fines parciales, todos los cuales son medios para el fin último (la eudemonía), que, una vez afirmado por el saber, es ya incontrastable sobre todas las pasiones y apetitos, y da al individuo la verdadera libertad (y suprema elevación de la personalidad), y la felicidad a la sociedad.—Aristóteles: división en teórica, poética (creación, ya estética, ya técnica) y ética. La Filosofía busca ahora ya el saber por él mismo, como la suprema función de la razón (2).—Desarrollo enciclopédico de las ciencias particulares en sus sucesores Alejandrinos. — Consiguiente escepticismo respecto de la Metafísica y replegamiento al interior, con relajación (o aun total abandono) de aquélla.—Importancia máxima: la personalidad. — Estoicos, Epicúreos, etc. — Cicerón: la Filosofía, maestra de la vida, creadora de las leyes, guía de toda virtud. — Séneca: teoría del arte del buen vivir (3). 2.º *Modernos* (4).—A) *Descartes y sus sucesores*.

---

(1) Particular siempre —, sentido del autor.—*N. del E*

(2) La contemplación, fin y felicidad supremos, para Aristóteles.—*N. del E*.

(3) Elaboración del ideal del sabio, no del ciudadano y el hombre libre, en este proceso.—*N. del E*.

(4) Nótese la supresión radical de la Edad Media.—*N. del E*.

—El Renacimiento trajo luego el desarrollo de nuevas fuerzas, que dieron en el xvii una Filosofía aliada con las ciencias particulares y contra la religión; esa Filosofía vuelve a la Metafísica (con más conciencia y método) y a su problema del ser (*Sein*), imposible para todas las ciencias particulares.—Interés por la Matemática. Descartes, contra Galileo (filósofo contra físico). Método constructivo. Supuestos que exceden de la Mecánica, la Astronomía, la Ciencia matemática de la Naturaleza. Elaboración de estos supuestos en conceptos y principios, y examen de su legitimidad.—Le siguen Hobbes, Espinosa, Leibniz. Resultado final: la Filosofía, como un método ante todo (el de construcción).—*B) Reacción crítica contra este método constructivo.*—Locke y Hume.—Kant. *a)* El mundo, puro fenómeno; *b)* las categorías, reducidas a condiciones de la conciencia; *c)* la evidencia matemática, basada en la intuición (1); *d)* el método trascendental, para hallar las verdaderas bases de la nueva Metafísica.—Ingleses: toda la realidad consiste en los «hechos de conciencia».—Kant refiere a la conexión de estos hechos la del mundo exterior; los conceptos constructivos, como meros elementos intelectuales de esta conexión.—*C) Nueva Metafísica.* (Schelling y Hegel; Herbart y Lotze.)—Metafísica especulativa alemana. Parte desde

---

(1) Intuición *a priori*.—*N. del E.*

esta conexión, y así saca de la trivialidad y superficialidad las ciencias del espíritu, y elabora el concepto de la evolución, último y grandioso ensayo para hallar un método filosófico. Pero también fracasa, por no hallar el puente, desde la necesidad, dada en la conexión espiritual, al valor objetivo (1). Dos direcciones: *a)* La Filosofía como ciencia objetiva (viene de Kant y Fichte): Schelling, Schleiermacher, Hegel, Schopenhauer (2); *b)* como una hipótesis bien fundada (viene de Leibniz): Herbart, Lotze, Fechner (2); *D)* *Reacción antimetafísica*, a saber: 1) La Filosofía, como teoría del conocimiento (*Erkenntnisstheorie*); objeto indiscutible de la Filosofía: la ciencia misma (el resto se lo han repartido las ciencias particulares) (3). *a)* Su fundamentación, en base del conocimiento de la realidad (4); su valor, finalidad, reglas; *b)* las relaciones entre aquéllas, manteniendo su unidad y el espíritu de éstas en todas (Helmholtz).—2) Segunda posición antimetafísica: la Filosofía, desde las ciencias particulares. La Filosofía, como ciencia de su clasificación y conexiones. Enciclopedia: Bacon, D'Alembert, Comte (5).—Positivismo, hasta purifi-

---

(1) Y así, lo suprime en su sentido usual.—*N. del E.*

(2) Krause, Hartmann.—*N. del E.*

(3) La Ciencia, ¿no es un objeto como otro cualquiera, y, por tanto, su ciencia (Ciencia de la Ciencia, Doctrina de la Ciencia, etcétera), una ciencia particular entre y como las otras?—*Nota del E.*

(4) Siempre empírica.—*N. del E.*

(5) ¿Y Spencer, uno de los principales clasificadores y enci-

car la Filosofía de toda Metafísica, y las ciencias particulares de sus restos; v. gr.: la Filosofía del Derecho y el Estado, reducida a mera ciencia del Derecho positivo (1); sólo que: *a*) interpretado como expresión de la voluntad imperativa; *b*) análisis lógico; *c*) explicación histórica (causas, etc.): todo ello sin apelar a principios generales; v. gr.: a la idea de justicia. —3) Tercera posición antimetafísica: la Filosofía como ciencia del Espíritu. —La conciencia resiste al positivismo y al escepticismo, y busca en sí misma la explicación del origen de todos sus productos. Psicologismo: *a*) Hume y los anglo-escoceses (Smith, Bentham, los dos Mill, Bain...). Filosofía: «el conocimiento del hombre como ser intelectual, moral y social» (Stuart Mill). —*b*) Beneke (en la ejecución, herbartiano): «la Historia Natural del alma humana» (2). —*c*) Lipps: «ciencia de la experiencia interna, o del Espíritu», que es la mitad de nuestra experiencia total; la otra mitad pertenece a las ciencias de la Naturaleza.

**3.º Conclusión sobre el concepto de la Filosofía.**

—Resultado negativo del estudio de los sistemas para llegar a determinar la esencia de la Filosofía: cada sistema establece este concepto desde su pun-

---

clopedistas modernos? Tal vez falta también Ampère. — *Nota del E.*

(1) Escuela analítica inglesa; historicismo: Merkel, Bergbohm, positivismo italiano, etc. — *N. del E.*

(2) Son las mismas palabras de Reid, que añade: «purificada de toda pretensión ontológica». — *N. del E.*

to de vista peculiar, que representa como un momento en el proceso de la historia de la Filosofía; y así, sólo define *su* Filosofía (ya como teoría del conocimiento, como ciencias del Espíritu, teoría de la sistematización de las ciencias, etc.).—El punto de vista histórico. El hombre, «hijo de su tiempo», presta y extiende, en su ilusión, la certeza de sí mismo a sus obras, que se adaptan siempre a su época y estado social de cultura. Relatividad: ya acenúa unos problemas, ya otros; ya declara a algunos solubles, ya insolubles.—Pero el nombre y el concepto (1) en todos son uno mismo. Y así, si cada sistema y consiguiente definición de la Filosofía es insuficiente, todos ellos, por insostenible que tal o cual aparezca, son importantes como partes del dato histórico. De éste ahora ya concluimos a lo que viene siendo, desde los griegos al positivismo y escepticismo de hoy, en un proceso riguroso, en que ha tomado todas las posiciones posibles; pero siempre mostrando: *a)* tendencia a la universalidad, a lo fundamental y al fondo del todo, del Universo dado; *b)* lucha entre la aspiración metafísica a penetrar en este fondo y resolver su problema y el enigma de la vida, y la exigencia positiva al rigor y la objetividad del conocimiento. Por lo primero, distinción con las ciencias particulares; por lo segundo, distinción con el Arte y la Religión.—Y cada

---

(1) Concepto supuesto, sin el cual es imposible saber de qué se habla, cuando se habla de Filosofía.—*N. del E.*



sistema representa, en su limitación, un rasgo esencial de la Filosofía, en ese proceso en que únicamente está toda la verdad (1). En su desarrollo, la Filosofía es una función social que enlaza a todos los filósofos en un fin común, el cual se realiza cada vez (como todas las demás funciones sociales) según las condiciones dadas. De aquí que no cabe señalar un determinado objeto ni método (2).—Un mismo nombre expresa una misma conciencia de la unidad del saber en la Filosofía; aplicación del nombre Filosofía a la Religión, la Literatura, y otras formas intermedias.—Las Universidades representan esta misma unidad del saber.

..... (3).

## B. POSICIÓN DE LA FILOSOFÍA EN EL MUNDO DEL ESPÍRITU.

Solución del problema sobre el concepto de la Filosofía, mediante la posición de ésta en el mundo espiritual (individual y social), a saber: como sistema o vínculo unitario de cultura (uno de ellos), que liga la multitud de experiencias, emociones, etc. Re-

---

(1) Sentido de Hegel, que algunos extrañarían en Dilthey.—*Nota del E.*

(2) ¿Todo en ella es, pues, mera función intelectual? (a distinción del sentido de Platón, v. gr.)—*N. del E.*

(3) Se suprime en estos extractos todo el número III. Miembros intermedios entre Filosofía, Religión (Gnosis, Mística), Literatura, Poesía y Arte de la vida.—*N. del E.*

signación a este trabajo (sin fin) de unificación (1), que no puede acabar.

I. *Función de la Filosofía en la vida anímica, en la sociedad y la Historia.*—1.º Su posición en la vida del alma individual es la composición de su acción y reacción con el medio con carácter teleológico, y a diferencia de los procesos de la fantasía, la asociación, etc., que se dan en la creación del Espíritu. El sentimiento es el centro de este proceso, que tiende a apagar nuestros deseos; la experiencia sola de la vida enseña a cada cual los medios que valen para ello (*das Wertvoll*) y funda las reglas de nuestra conducta en todas las cosas prácticas (Derecho, Economía, imperio sobre la Naturaleza, etc.), cada vez aspirando a más altos valores (evolución psíquica). La elevación de esta obra a un saber de valor universal fortifica nuestra vida; el conocimiento del mundo, la experiencia social, los principios de conducta, allá en lo profundo, vienen a la conciencia pensante; y así nace, necesariamente, la Filosofía en la estructura de toda alma individual (2).—2.º La Filosofía en la estructura *social*: el parentesco, la vecindad, la cooperación y división del trabajo, el poder y obediencia, etc., hacen al individuo miembro de la sociedad (el indi-

---

(1) Trabajo de reflexión y pensamiento, quiere decir.—*Nota del E.*

(2) Como la reflexión (*Besinnung*), a que tiende todo lo que hace. Relación con la Filosofía difusa y popular, v. gr., de Zeller.—*A. del E.*

viduo aislado es una abstracción). Enlace de la vida espiritual de los individuos bajo condiciones de raza, clima, circunstancias, gobierno, etc. Sistemas de cultura. La Filosofía es uno de ellos. Su función: traer a conceptos de valor universal los enigmas del mundo y la vida. Relación con el *conocimiento* de los objetos (en las ciencias particulares) y los problemas de la *voluntad* y la vida. — El pensamiento, mediante esos conceptos, lucha con sus otras dos funciones hermanas: la Religión y el Arte.

II. *La Filosofía, como doctrina de la concepción del Universo (Weltanschauungslehre).* — Constante cambio de la disposición y ánimo de los hombres respecto a los valores de la vida; mientras que el Arte, la Religión y la Filosofía tienden a fijar sus interpretaciones en su concepción del Universo y en sus ideales para aquélla.— 1) La Religión nace de la experiencia de la comunión con lo invisible, creando ideales de vida (ordenando los valores de ésta) y reglas para las relaciones entre los hombres, reuniendo a éstos en grupos, etc.— Identidad en esto con la Filosofía (1) (concepción de la realidad, valoración, posición del fin, regulación..., todo ello, en la vida individual, como en la social). Por esta semejanza tienden a trasformarse una en otra. Su característica diferencial es que: 1) en la

---

(1) Estas parecen ser alianzas accidentales, que a veces faltan en religiones tan importantes como el Cristianismo unitario, donde no hay dogma, ni concepción del Universo.— *N. del E.*

Religión, todo nace de ese mundo invisible y nuestra comunión con él: misterio, sentimiento, confianza en Dios, etc.; en la Filosofía tenemos conciencia: *a)* de nuestra limitación y trabajo sin fin, para hallar una conexión de valor universal entre las ciencias particulares, y *b)* de la imposibilidad de hallarla en un objeto de unidad dado en la diversidad de aquéllas (resignación consiguiente). — 2) El Arte; la Poesía, único arte casi capaz de expresar esa concepción del Universo y de la vida. — Relación y formas intermedias entre ambos órdenes de cultura.

III. *La concepción del mundo y de la vida es el centro de la Filosofía.* — Su relación con las otras dos fuerzas históricas. ¿Son la Religión y el Arte formas inferiores destinadas a disolverse más y más en la superior de la Filosofía? (Hegel). Esto depende de la posibilidad de que la tendencia filosófica se logre. — 1. *Estructura* de la concepción filosófica. A diferencia de la religiosa, aspira a ser universal y valer para todos; y, a diferencia de la Poesía, a reformar la vida. Base: la conciencia empírica, según las leyes de la objetivación de sus fenómenos (*Erlebnisse*) en el pensar conceptivo, objetivando a la vez todo el mundo del sentimiento y la voluntad en conceptos de valores, fines y reglas (1). Esta concepción es la Metafísica, en sus

---

(1) Valores, fines y reglas de conducta son los tres elementos que Dilthey trae siempre presentes, como los tres objetos de la Filosofía. — *N. del E.*

diversas formas, según las condiciones en que el Mundo afecta a la estructura de nuestra vida anímica.—2. *Tipos* de la concepción filosófica: *a)* Del materialismo al positivismo: Demócrito, Lucrecio, Epicuro, Hobbes, los Enciclopedistas, los materialistas modernos, Comte, Avenarius. Base: el estudio de la Naturaleza. - *b)* Idealismo objetivo, panteísmo y panteísmo: Heráclito, Estoicos, Espinosa, Leibniz, Shaftesbury, Goethe, Schelling, Schleiermacher, Hegel. Base: el sentimiento y los valores; toda la realidad, expresión de un principio interno.—*c)* Idealismo de la libertad: Platón, Cicerón, la especulación cristiana, Kant, Fichte, Maine de Biran, Carlyle. Base: la voluntad; independencia del Espíritu contra la Naturaleza; soberanía de la personalidad.—3. *Insolubilidad* del problema del enigma del mundo y la vida, mediante una Metafísica de valor tan universal como el de las ciencias particulares.—Ensayos múltiples para llegar al conocimiento riguroso de un punto central, por cima de la Religión y la Poesía: Voltaire, Hume y Kant han mostrado su insuficiencia y variabilidad continua. Esta variabilidad nace de la estructura del sujeto. Imposible hallar: *a)* ni un principio superior para las categorías; *b)* ni una causa absoluta e inmutable, de que sería imposible deducir la variedad y el cambio; *c)* ni un valor y fin absolutos.—Pero mediante esos sistemas y la grandiosa personalidad de sus autores, llegamos, no sólo a la conciencia de

ese fondo inescrutable, sino a la de la unidad de la realidad del mundo, tras de su relatividad, que corresponde a la pluralidad de ese mundo.—4. *Filosofía y Ciencia*. La Metafísica afirma la objetividad del mundo exterior de otros sujetos, las formas del pensamiento, y estos supuestos se afirman en sus luchas (1). Función cultural de la Filosofía. Todos los progresos de la cultura se cumplen bajo la dirección del pensamiento ideal, cuya acción reformista y profunda se revela en toda ciencia particular (espíritu filosófico).

IV. *La Filosofía, como Teoría general del saber (Wissen)*.—Este es el otro aspecto (a distinción del metafísico): la reflexión del Espíritu sobre sí mismo (*Selbstbesinnung*).—Lógica: condiciones y proceso de la evidencia. Teoría del conocimiento: parte desde la conciencia de la realidad de la percepción a los fundamentos de esta conciencia. En este orden, la Filosofía es una ciencia como las demás; ninguna de las usuales definiciones ni funciones que se le asignan es más firme y clara que ésta. Su relación con las ciencias particulares, en sus dos grandes grupos: ciencias de la Naturaleza y ciencias del Espíritu.—Relación con la experiencia (reflexión) de la vida (la relación interna de los hechos psíquicos a la persona). Las pasiones, el sa-

---

(1) Vaguedad de Dilthey — y de muchos de los pensadores y filósofos contemporáneos — en punto a la distinción entre Filosofía y Metafísica.—*N. del E.*



crificio, la gloria, todos nuestros sentimientos y tendencias, son regulados por la sociedad en el Derecho y el Etos, v. gr., en el matrimonio, la propiedad, las profesiones, etc.; dejando así espacio para otros sentimientos y tendencias espirituales superiores, y estableciendo la jerarquía de los valores. Esta experiencia se completa por la Historia, que nos muestra la suerte de la Humanidad, y la Poesía, que nos revela las ilusiones de la pasión; y trabajamos por la libertad en la resignación, sintiéndonos felices en la devoción a los grandes objetos de la vida.—Y esas experiencias irregulares, según se van haciendo más importantes, aspiran a una construcción metódica, que borre su carácter subjetivo (Filosofía). Función de la Poesía, que trae a reflexión todos estos elementos; Homero y Eurípides, modelos de esta poesía reflexiva.—Función de la Religiosidad, que nos muestra la pequeñez de esta vida, ante la ilusión de la otra y del mundo trascendente. Todo esto, las Ciencias y la Historia, son las tres bases de la Filosofía; y la purificación y la profundidad que produce en la personalidad de los grandes filósofos (Platón, el Pórtico, Espinosa, Kant) son la mayor fuente de eficacia en sus sistemas.—En este aspecto, es la Filosofía el sistema de los valores inmanentes y de la creación de los valores exteriores.

Relación con las organizaciones de la vida.—La práctica, sus ideales, fines y bienes. La esfera de

la voluntad. La reflexión (1) sobre todo esto y sus creaciones (Economía, Derecho, Estado, dominio de la Naturaleza, Moralidad). El más grave problema de este orden es: si toda regla moral se deduce de fines (prosiguiendo la obra de Kant en su imperativo categórico); si la mutua obligación expresa (contrato) o tácita, de las voluntades tiene valor absoluto para la conciencia y la rectitud, veracidad, honradez, fidelidad, son el firme sostén del mundo moral, de sus fines y reglas, en la jerarquía del imperativo (*Sollen*) y el deber (*Pflicht*), aparte la movilidad de dichos fines; determinando así el sistema de éstos en la sociedad.—Toda esta función de la Filosofía se relaciona, sin duda, con la elaboración de la concepción del Universo, sin embargo de lo cual, puede desligar de ella estos problemas sustantivos e independientes (2).

Relación de la Filosofía con los sistemas de cultura.—Ciencias filosóficas referentes a ellos: la Filosofía del Derecho, la de la Religión, la del Arte. Todas estas disciplinas tienen indudablemente que tomar sus objetos del proceso histórico y social que los forma. Relación de la investigación de cada uno de estos objetos con su respectiva teoría.—Di-

---

(1) La Filosofía para Dilthey parece consistir, ante todo, en esta reflexión (*Besinnung*) sobre las Ciencias particulares, la Historia y la Experiencia social de la vida.—*N. del E.*

(2) Los conceptos prominentes en esta parte parecen ser el vínculo de las voluntades (*die Bindung der Wille*), la teleología y la experiencia de la vida.—*N. del E.*

ficultad, para nuestra limitación, de que el investigador especial domine las condiciones lógicas de su ciencia. La exposición, a su vez, de las condiciones de la Filosofía misma como ciencia no cabe aquí.

El espíritu filosófico en las Ciencias y en la Literatura.—La Metafísica decae; pero el espíritu filosófico cada vez crece en interés.—Importancia del positivismo de D'Alembert, Comte, Mill, Mach, para fijar los métodos de las ciencias particulares y el criterio de su valor universal (*allgemeine Gültigkeit*). Importancia (en otro sentido) de un Carlyle o un Nietzsche para fijar la experiencia de la vida y condensar y generalizar los resultados y reglas de conducta que los poetas y escritores forman.—Influjo del espíritu filosófico (metódico, generalizador y de unificación), en Galileo, Keplero y Newton; luego, en los naturalistas franceses, mediante D'Alembert y Lagrange, y después, en el positivismo y en Kant, con Baer, Mayer, Helmholtz, Hertz. Y, en los problemas sociales, el más enérgico influjo viene, no de los sistemas, sino de ese libre espíritu difundido en las Ciencias particulares y en la Literatura; v. gr.: Tolstoy y Maeterlinck.—Su característica. Este espíritu se halla «dondequiera que un pensador, libre de la forma sistemática de la Filosofía, somete a examen el fondo oscuro que halla en el hombre individual como instinto, autoridad o fe»; o donde «un investigador refiere metódicamente su Ciencia a sus últi-

mas bases; o presenta generalizaciones que enlazan o cimentan varias ciencias; o somete a nuevo examen valores e ideales de vida» (1). El pensamiento concilia lo que lucha, sea en un tiempo y en una sociedad, o en un individuo; ordena lo desordenado; aclara lo oscuro; enlaza lo que existe en mera yuxtaposición; indaga el fundamento de toda afirmación, de todo sentimiento de valoración, aspiración, etc., sin abandonarlos en su inmediato aislamiento. El siglo XVIII es modelo de esta soberanía de la razón, ya respecto de todo producto del instinto en nosotros, ya de toda creación de la Historia.

V. *Resumen final.*—*Concepto de la Filosofía.*—a) Conjunto de funciones diversas referentes a la estructura teleológica del individuo y de la sociedad. Aquél vuelve sobre sí y reobra hacia lo exterior, para darse cuenta de su acción y vida y de su relación con el todo. —Y se enlazan unos con otros en esta unidad de su función en la sociedad, formando un sistema de cultura, y—si se solidifican—organizaciones sociales. Donde menos se produce este último fenómeno es en la Filosofía y en el Arte, que son, ante todo, libertad, y no pueden así perderla, aun en las Universidades y Academias.

b) Caracteres: 1) el pensar ideal (por concep-

---

(1) Aquí la Filosofía aparece como una segunda potencia de reflexión para traer a concepto acaso un contenido inmediato y oscuro de la conciencia.—N. del E.

tos) más riguroso, enérgico y comprensivo posible, sin límite exacto que lo separe de la conciencia empírica; elaboración de una arquitectónica universal, hasta un principio; 2) y esto, con referencia al Universo, objeto común de todo pensamiento, como de toda percepción sensible, en su variedad de cosas y en sus valores, fines y bienes de sentimiento y voluntad (la vida humana); ordenado todo a ese mundo, y buscándole y suponiendo un Principio de unidad y puntos donde apoyar valores y reglas de conducta sustraídos a toda relatividad, aunque siempre bajo las condiciones variables de la Historia.—Sus tres problemas son: la fundamentación (*Grundlegung*), el razonamiento (*Begründung*) y el enlace (*Zusammenfassung*) de las ciencias particulares y su análisis; con más, la exigencia siempre viva de una reflexión última (*Besinnung*) sobre el sér, fundamento, valor, fin y relación de todas, sistematizadas en una concepción del Universo (*Weltanschauung*) (1).

(1913).

---

(1) Parece que faltaría traer todas estas «funciones diversas» de la Filosofía a unidad de concepto y relacionar luego con esta unidad esta concepción de una Metafísica, en gran parte al modo tradicional, en cuanto a su objeto, sólo que relativista.—*Nota del E.*





# LA FILOSOFÍA DE LOS CÍNICOS GRIEGOS

(SIGLO IV ANTES DE C.) (1)

---

*a)* Dos procedimientos distintos, para sustituir el análisis de conceptos, característico de Sócrates: 1) Construcción abstracta sobre análisis de fenómenos psicológicos y sociológicos, al modo, luego, de Bentham y sus discípulos; 2) Elección de un tipo ya existente [idealizado como ejemplo concreto del sentido general: según, v. gr., hace Montesquieu con Inglaterra].

*b)* Dos modos contrarios de considerar todo reformador los males de su tiempo: 1) Como consecuencia de atraso; 2) de decadencia.

Esta última, la más frecuente [según Gomperz], es la posición de los cínicos.—Sobre el nombre de *κύων* (perro). Es un apodo, y los apodos acaban frecuentemente por devenir nombres serios: *tories*, *whigs*, *gueux*, etc. Aquí, además, viene el nombre

---

(1) Extractos del libro de Gomperz *Los pensadores griegos*, traducción francesa de A. Reymond. Los pasajes entre [ ] son explicaciones o adiciones del autor de los extractos.

también del gimnasio (*Cinosargos*), donde tenían su escuela.

La vuelta a la Naturaleza salvaje.—Rousseau-Diderot Tolstoy.—El animal, casi como un ideal.—El hombre primitivo.—Ya en Homero [en Hesiodo más, quizá] se advierte esta tendencia.—La ciudad, obra y teatro del mal.—Prometeo, justamente castigado por esto.—Ya lo dice Rousseau.—La sociedad es el mal, no el modo de tomarla y vivirla.—Los eremitas.—Y los estoicos.—Aunque éstos no están contra el orden existente, ni contra los ricos, los políticos, ni la opinión reinante. Pero los cínicos sí, y, acaso, Sócrates.—Son plebeyos, en cuanto a condición social; algunos (v. gr., Antístenes), semiextranjeros; mendigos; errantes; descuidados y hasta sucios; pero joviales, irónicos, sanos y fuertes.—Extremado ascetismo.—Su popularidad en toda la Historia.—Respeto por ellos de Juliano, todavía en siglo iv.—Semejanza con los gimnosofistas de la India; sorpresa de los cínicos al llegar a la India y encontrarse con ellos.—Simpatía por los débiles, miserables y oprimidos, a los que tratan sin temor, como el médico, dicen, no teme el contagio de sus enfermos.—Oposición de Luciano (siglo ii) contra el cinismo [como Voltaire contra Rousseau].—Comparar con San Mateo, IX, 11 y siguientes.

[¿Qué quiere decir «volver a la Naturaleza»? Diversos sentidos. Lo natural, como contrario: 1) a

lo artificial y convencional (edad de oro; optimismo de Espinosa y Rousseau; pesimismo de Hobbes); 2) a lo antinatural); 3) a lo sobrenatural; 4) a lo refinado y superior; 5) a lo primitivo e inferior: lo natural, como la más alta perfección ideal (Aristóteles); Cristo, como «el hombre vuelto a la Naturaleza» (Vives).—La ética y el arte, como una lucha y victoria sobre la naturaleza (Huxley y, en cierto respecto, Kant). Pero, ¿hay tal «naturaleza» en el hombre? (Negación de Stammler.)]

[El cinismo es un modo de pensar, sentir y obrar permanente en la historia, un sentido de la vida, cuya característica lo mismo aparece en Diógenes que en Stirner, en ricos que en pobres (Nietzsche, D'Annunzio?...). — Cinismo contra filisteísmo.]

c) Doctrina general ética. [El ideal cínico no es nunca del hombre, ni aun del ciudadano, sino del sabio; aristocratismo intelectualista.] Dan un contenido a la moral, que falta todavía en Sócrates [?], a saber: la autarquía, la carencia de necesidades; el sabio debe bastarse a sí mismo. [Eudemonismo y aun edonismo, pero sólo de «la virtud».] Su ideal, personificado en Hércules.—Indiferencia y emancipación de los bienes exteriores; el rico está en peor situación y tiene más dificultades para la virtud [«el camello y la aguja»]. Trasmutación de valores: el mal exterior, mejor. El placer, el mayor mal [«el cristiano, mientras más sufre, más goza»].

Fuentes psicológicas: racionalismo; desdén de

«el mundo» y la tradición; afán de libertad [abstracta, negativa y subjetivamente individualista]; sensibilidad para el mal ajeno [«piedad» proverbial del cínico].

d) Derecho y Estado. — Unica ley: la interna y propia; «la virtud». — Indiferencia política respecto de las formas y de los partidos, así como de la nacionalidad: cosmopolitismo. — Ideal: república universal; supresión de las barreras de nacionalidad, sexo, clase, etc. [Igualdad literal]: «Un solo rebaño y un solo pastor», dicen. — Pero quizá son partidarios de cierto absolutismo sobre las masas ilusionadas [filisteas, cf. Nietzsche]. El imperio de Alejandro realiza el imperio cínico, según Plutarco.

Pormenores. — Supresión de la moneda de metal. — Escasa propiedad privada. [Comparación con el colectivismo moderno, en cuanto a la distinción entre la propiedad de uso y la de los instrumentos de producción.] — «Amor libre». — Comunidad de hijos. — Todo ello por temor a los males sociales que engendran lo contrario. — Semejanza con Platón y los estoicos. [Pero no en el cosmopolitismo, de que ni éste ni Aristóteles son partidarios.] — Pero el orgullo renace por otra vía.

f) Religión. — Aversión a la teología griega. — Monoteísmo abstracto. — Los dioses varios son hijos de la convención social. — No cabe imagen del Dios único. — Cf. con los deístas ingleses del XVIII. — Vaguedad de la causa primera: Dios, ordenador. —

Contra la emoción religiosa.—[Intelectualismo.]—  
Resumen: «tienen *teología*, pero no *religión*».

g) Apreciación (de Gomperz). — Moral individualista abstracta, a condición de emanciparse de lo exterior.—Fin: el bien del individuo, no de la sociedad.—Sin embargo, sirvió para sustituir la monarquía a las repúblicas politeístas.

El principio de la verdad sencilla, frente a la sed de placeres, es ideal noble, quitándole las exageraciones del comienzo. Ambos ideales, cínico y edonista, subsisten frente a frente. Si se realizase por completo el primero, sería gran mal: a) porque el racionalismo socrático, legítimo para la crítica, es monstruoso para crear, por falta de sentido histórico, oportunista, etc.; b) porque los frutos de la civilización son bienes y valores adquiridos (verbi-gracia, los sentimientos delicados), y no caben ni ternura ni arte, si los rechazamos.

Frente a ambos ideales [Voltaire y Rousseau], la virtud es una transacción compleja, sobre la que sólo la experiencia decide en cada caso.—Todo radicalismo fracasa.

[1] Distinguir bien este principio y el historicismo, que echa de menos el autor, frente al racionalismo antiguo.

2) Comparación entre el cinismo de los cínicos pobres y el de los ricos, brutales, fuertes y poderosos: pseudo-nietzscheanos.—El *Junker* prusiano; el *strugger* americano.]

Los dos cínicos más importantes: Antístenes y Diógenes (1).

1).—*Antístenes*.—*a*) Filosofía general. — El influjo de los eleáticos lo hace más metafísico que a Sócrates y a los sofistas, pero nominalista, no realista; abandona el problema ontológico por el de la conexión de los fenómenos.—*b*) Ética. — Antístenes es más hombre de cultura y teorías que de acción. — La virtud no es el mayor bien, sino el único. Consiste en la conducta hábil y discreta para ser feliz (mediante el conocimiento, su base necesitante), no por las consecuencias, sino en sí misma, a saber: emancipándonos del azar, por emanciparnos de las necesidades de la vida: cada una de éstas es una esclavitud. Lo único que nos es dado para ser libres (dueños de nosotros mismos por el trabajo y esfuerzo) es reducirlas al *mínimum*. La felicidad perfecta sería la carencia de necesidades. — De aquí, contra la civilización, que las multiplica, con los apetitos. Desdén de los valores usuales: *a*) riquezas, honores, glorias, poder...; *b*) familia, patria, ciencia, arte, sociedad, pudor...; *c*) derecho y Estado. Obediencia a la ley de la virtud; ninguna otra tiene autoridad para el sabio. Ninguna forma política es aceptable. El sabio, ciudadano del mundo.—Contrario a la esclavitud.

2).—*Diógenes de Sínope*.—Se le ha llamado «el

---

(1) Esta parte del extracto procede de las *Historias de la Filosofía*, de Ueberweg-Heinze y Windelband.



filósofo del proletariado griego».—Es más hombre de acción y práctica.—Ironía: se llama a sí mismo perro, pero que muerde sólo a los amigos, para salvarlos.—Extremado desaseo, andrajos; afectación de grosería.—Renacen estas cualidades en los solitarios del siglo I de C. [aunque por distintos motivos de conducta].

*(1908).*



## RIEHL SOBRE KANT <sup>(1)</sup>

---

Muerte de Kant. Sus últimos días.—Renacimiento kantiano: 1.º Por volver la Filosofía a entrar en relación con las Ciencias naturales (Helmholtz, en 1855). Kant, último filósofo que fué también naturalista. 2.º Con motivo de la crisis moral de fines del siglo xix. En la Filosofía del Derecho viven muchas cosas de Kant.—En este renacimiento, por segunda vez, hace Kant época en la Historia de la Filosofía.

I. *Formación de la personalidad de Kant.*—La época «de las luces», de la *Aufklärung* («el siglo de Federico», decía Kant). Federico también es quien dice: «no necesito vivir, sino cumplir mi deber». Persecución de Kant por Federico Guillermo II.—A los veintidós años, decía Kant que se había trazado su camino, del que nada le apartaría.—

---

(1) Kant. — *Rede zur Feier des hundertjährigen Todestages Kant, gehalten in der Aula der Universität Halle.* Es el discurso pronunciado en la Universidad de Halle, por el profesor A. Riehl (actualmente, en la de Berlín), con motivo del centenario de la muerte de Kant.

Su formación, tan metódica y regular como su vida exterior. Desde luego, igual interés por la Ciencia de la Naturaleza y por la Filosofía (experiencia y razón).—Único maestro, Kuntzen. Apenas salió de su pueblo y nunca de su provincia. Profesor doméstico: la casa y trato del Conde Keyserling concordaba con él.—Sentimiento de la Humanidad: «sentimiento de compartir su vida y además de poderse dar y comunicar» (Kant).—Humor y gracia en la conversación, gratísima.—Hombre siempre de reglas y máximas, y a su tenacidad en ellas atribuye su longevidad y salud.—Sencillez infantil del genio. Multitud de planes y trabajos, hacia 1764.—Lecciones de Geografía dadas a unos oficiales rusos.—De este tiempo, social, datan sus *Observaciones sobre lo bello y lo sublime*. «Un La Bruyère no debe faltar en el tocador de una dama», decían por entonces.—Carácter libre y digresivo de sus cursos.—Excursiones sobre los libros nuevos.—«No enseñaba *Filosofía*, sino a *filosofar*».—Sus dos intereses fundamentales siempre: «el conocimiento de la Naturaleza y el valor moral del hombre».

II. *Período pre-crítico*.—Dominan al principio los trabajos sobre Ciencias naturales.—Sus afirmaciones, comprobadas por la ciencia moderna: retardo de la rotación de la Tierra por las mareas; ley de rotación de los vientos, que Drove descubrió en 1835.—A los treinta años de edad, publica la *His-*

*toria natural y teoría del cielo*, primera cosmogonía inspirada en Newton. Su hipótesis nebular, cuarenta años antes que la de Laplace.—Herschel y la fotografía del cielo confirman su distribución de las estrellas, su idea de la Vía Láctea, como serie de soles, y de otras vías lácteas en las nebulosas. Y la de que había planetas más allá de Saturno, comprobada también por el descubrimiento de Urano por Herschel.—Fantasía y admirable carácter popular de este libro: la imagen de un sol ardiendo.

1760. Kant y los libros de Rousseau: *La Nueva Eloísa*, *Emilio*, el *Contrato social*. Nadie ejerció influjo más rápido y profundo en su tiempo, al cual traía lo que le faltaba: la pasión. Y la voz de la Naturaleza, en un siglo insípido—aunque con ideas también de la *Aufklärung*: igualdad, bondad nativa, desdén por la historia, que, del hombre de la Naturaleza, había hecho el hombre del hombre. Pero la subordinación de estas ideas al sentimiento, de la civilización a la Naturaleza, dan un nuevo espíritu a esas formas, tal, que rompió las cadenas de la tradición en el estallido romántico del período llamado de *Sturm und Drang*.—Kant perdió un día su paseo habitual por la lectura del *Emilio* (cosa más importante que lo de aquella dama de París, que perdió por la *Eloísa* su baile).—Newton fué su guía en la Física; Rousseau, en la Moral. Entre ambos halló este punto de contacto: que ponen orden donde antes había desorden. Rousseau des-

cubre la naturaleza humana y la revuelta ley cuyo seguimiento justifica a la Providencia: «yo desdeñaba—dice Kant—al pueblo ignorante, y Rousseau me ha enseñado a respetarlo». Piensa que él sería más inútil que el obrero, si su trabajo no sirviese para dar a todos los hombres «los derechos de la Humanidad». Simpatía de Kant, cercana al entusiasmo, por la Revolución francesa.—El único adorno en el cuarto de Kant era el retrato de Rousseau.

Posición, entonces, de Kant con respecto a la Metafísica: entre confianza y desconfianza; enamorado de ella, aunque diciendo que «le había debido pocos favores». Los conocimientos metafísicos son meteoros brillantes, pero fugaces y pasan; mas la Matemática queda. — Sus trabajos son ahora todos pequeños trabajos de ocasión; no quería hacer gran asiento en la Filosofía, ni libro extenso sobre ella, por temor a que la vanidad científica le obligase a defenderla.—La filosofía empírica de Hume entra ahora como elemento de su doctrina ulterior. Su sátira *Sueños de un visionario* (contra Swedenborg) es su despedida de la Metafísica. Ironía socrática acerca del «reino de los espíritus».—La Metafísica no es la ciencia de las propiedades ocultas, sino de los límites del conocimiento humano: estamos en el umbral de la Crítica. El descubrimiento de que el espacio y el tiempo son normas de la intuición, no de las cosas, es el único que pasa este umbral por entonces.



III. *Período crítico*.—1781, año memorable: estreno de *Los Bandidos*, de Schiller; muerte de Lessing y aparición de la *Crítica de la Razón pura*. Monumento este, como la *Lógica* de Aristóteles y los *Principios* de Newton, escolástico, seco, difuso: «distinto del tono del genio», dice Kant. Si sólo se la hojea, parece pedante; aunque precisamente va contra la pedantería de resolver los problemas de la naturaleza del alma, etc., etc. Pero, aunque hubiese poseído el encanto de Hume, no lo habría usado, por no sugestionar al lector.—Su idea y resultados son más comprensibles en sus *Prolegómenos*. La *Crítica* es una nueva Ciencia de la Razón, independiente de la experiencia al juzgar sobre las cosas: Razón *pura*. Y un nuevo método al par.—Ya antes Locke y Hume habían ensayado, especialmente, una génesis del conocimiento; pero con un método insuficiente. A saber: distinguieron entre Razón y experiencia, de esta suerte: que ésta sirve para el conocimiento de los hechos; aquélla, para el de sus relaciones. Desconocieron que sólo cabe la experiencia mediante conceptos; que la Razón y el entendimiento pertenecen también a la experiencia. Y el puro empirismo llegó a negar el conocimiento objetivo (Hume).—Aquí tomó Kant el punto de partida para su Filosofía.

a) *Crítica de la Razón pura*.—Es inagotable: «dentro de un siglo se entenderá», decía Kant. Exteriormente, semeja su estructura la de un tratado

de Lógica tradicional; interiormente, examina las particulares Ciencias metafísicas: Psicología racional, Cosmología, Teología, Sustitución de la Ontología por la Teoría de la experiencia.—En rigor, dos partes: *a)* Crítica de la experiencia; *b)* Fundamentación de la experiencia. Lucha a la par: 1) contra la metafísica; 2) contra el puro empirismo.—Importancia decisiva de su posición del problema: no cómo el hombre llega a la experiencia y a la ciencia, y ésta es posible, ni su origen (1), sino el concepto del conocimiento y las condiciones bajo que la experiencia deviene tal conocimiento. No inmediatamente la facultad de conocer, sino los modos del conocimiento. No va por el camino de la Psicología ni la Fisiología de la conciencia, ni procede de las sensaciones y percepciones sensibles, con que, sin duda, comienza todo conocimiento; sino de las Ciencias exactas o racionales (Matemática y Ciencia general de la Naturaleza) y del concepto de la experiencia.—Su peculiaridad y su profundidad están en el modo de relacionar ésta y la ciencia. *a)* Hay Matemática en la Naturaleza (Keplero); *b)* Por qué la hay (Kant). Los conceptos de tiempo y espacio son intuiciones puras, formas, leyes de nuestra intuición; por tanto, formas de las cosas, de los fenómenos, para nuestra conciencia sensible. La Naturaleza concuerda necesariamente

---

(1) «Toda cuestión de génesis es secundaria»: dicen hoy los kantianos.

con estas leyes, que son, pues, leyes de su manifestación. — En la experiencia, los fenómenos son referidos a objetos que no se manifiestan, pero que son pensados como causas determinantes de aquéllos. De las condiciones de la posibilidad de la experiencia, deduce Kant las leyes generales de la naturaleza (leyes de la experiencia de ésta). Descubrimiento: «que la experiencia necesita de principios; que éstos son el fundamento de su posibilidad, y que concuerdan con los postulados del conocimiento de la Naturaleza». Más aun: lleva estas leyes de la experiencia, y, por tanto, de la Naturaleza, a su último fundamento y primer punto de partida; la unidad absoluta de la conciencia pensante (el sujeto). — Sólo para una conciencia cuyas representaciones pueden ir acompañadas del «Yo pienso» cabe conocimiento, y, por tanto, experiencia (conocimiento de los objetos de los fenómenos).

1.<sup>a</sup> proposición positiva de la Crítica: Que la experiencia es conocimiento, pues únicamente es posible por aquella concordancia entre las leyes del pensar y las de la intuición. 2.<sup>a</sup> proposición: Que sólo la experiencia es conocimiento; hay que renunciar a toda Metafísica y a toda aplicación de los conceptos a otras cosas que a las dadas en la experiencia. Pero estas ideas «teóricas» tienen valor; no son inútiles. No representan cosas, pero sí problemas, temas, fines del conocimiento, que aspira a

una sistemática completa. Su valor es, pues, metódico: son puntos por los cuales nos guiamos.

No podemos saber de un objeto más de lo que la experiencia posible nos dé: es muy cierto. Pero, a diferencia de lo que piensa la Filosofía empírica, la experiencia es el producto del pensamiento y la intuición: y, así, es únicamente posible (y necesaria) para un ser conscio. Y, a la vez, a diferencia también de lo que piensa el positivismo, no se ha de considerar como campo de la experiencia posible «lo que se limita a sí propio en la intuición de la Razón» (*das in Anschauung der Vernunft sich selbst begrenzte*). Kant concluye, pues, con el empirismo, tanto como con el dogmatismo de la Razón pura.

b) *Razón práctica*. — La Ciencia, estrecha puerta de la doctrina de la sabiduría (*Weisheitslehre*), guardada por la Filosofía. Nunca bastó a ésta ser doctrina de la ciencia, sistema de conocimientos racionales: el filósofo es también maestro del ideal. Pocos en la doctrina y en la vida llegaron a realizar este modelo como Kant, en su conducta y su Filosofía moral, código de la acción ética. — El «imperativo categórico» no es el rigorismo que se atribuye a Kant, en contradicción con todas las condiciones de la naturaleza humana; sino que dice sólo que no se trata de un imperativo hipotético, condicional. Es la fórmula para conocer nuestro deber en los casos determinados. — Pero el princi-

pio de conducta no es éste, sino la autonomía de la voluntad, la unidad de ésta y la Razón: a) Negativamente: la independencia respecto de la materia, apetitos, motivos de la acción; b) Positivamente: la autolegislación (*Selbstgesetzgebung*), la *libertad*, único principio moral y coincidente con la ley ética. Es concebible, desde la Razón teórica; y realizada por la Razón práctica. Libertad no es indeterminismo, accidentalidad, inmotivación, sino determinación por la Razón. Lo que Rousseau quería en el Estado—que sea a la vez cada cual soberano y súbdito—es lo que pasa realmente en el mundo moral. —Las inclinaciones cambian; los sentimientos, antes de aplacarse, tienen que hacer su efecto y sólo producen accesos; únicamente los principios quedan. La ley moral, o sea de la libertad, es la de todo ser racional, y, como la Razón, universal y eterna. Para nosotros, el deber es nuestra voluntad más profunda, contra las tendencias sensibles. Su origen: la personalidad, que eleva al hombre sobre todo el mundo sensible, del cual, en cambio, depende por su ser sensible también.

Kant es, pues, maestro de ideal; pero no abstracto y formalista. La Humanidad es el hombre, la única cosa suprasensible de que sabemos y que podemos (debemos) realizar: la verdadera «voluntad de poder» (*Wille zur Macht*) (1).

---

(1) De Nietzsche.

c) *Crítica del juicio*.—1) *Estética*. Enlace entre las otras dos partes. Excitación que produce en Goethe, el cual trata al par Arte y Naturaleza y los trata de un mismo modo. Punto de contacto entre la Estética y la Teleología. La belleza es conformidad a un fin (*Zweckmässigkeit*); pero sin concepto. Kant no reglamenta la belleza, que no puede aprenderse, pero fundamenta subjetiva y objetivamente el Arte, como obra de la Naturaleza también. Lo más importante hoy es su teoría de la belleza libre (*Freiheit im Erscheinung*).—2) *Teleología*. La finalidad no es un principio de explicación de la Naturaleza, sino un criterio de juicio para ciertas formas: las orgánicas. No explica su origen, ni su posibilidad: las describe. No conocemos un fin en la Naturaleza, ni la vemos obrando con intención. Nuestro derecho a intentar la explicación mecánica de todo producto natural es ilimitado; pero nuestro poder para lograrlo es limitado, como nuestro entendimiento. En rigor, el organismo no se asemeja a la causalidad que conocemos: parece a un tiempo causa y efecto, organizador y organizado. Nuestra Biología lucha aún con el problema de la forma: no ha aparecido todavía «el Newton de la brizna de hierba». Goethe, admirado del presentimiento de Kant, de que, en el fondo ignoto de la Naturaleza, mecanismo y finalidad se unen, dice: «nadie penetrará más allá del límite que él ha puesto».

d) *Religión*.—Aquí, Kant está en el espíritu de



la época de las luces, de la *Aufklärung*; espíritu del pasado, a cuyas ideas se parecen las suyas. Carece, como Lessing, del sentido histórico de la Religión. La fe moral lo es todo para él, dejando fuera el sentimiento religioso. Los dogmas, expresión simbólica de principios morales. «Fuera de la conducta moral, todo lo demás con que el hombre pretende agradar a Dios es superstición». «De lo que se trata en la religión es de hacer»: de la personalidad moral autónoma.

IV. — *Juicio de Riehl sobre Kant.* — Kant ha hecho una revolución, análoga a la de Copérnico y Galileo (en quienes siempre piensa): da a la Filosofía su problema y el método para su solución; señalando lo que es aquélla y lo que le queda, aun en tiempo de las Ciencias positivas: no para reemplazar a éstas, sino para contemplarlas, mediante el examen de las bases de nuestro saber y de la significación de sus objetos. — Pero la Ciencia no basta a llenar nuestro sér y vida espiritual. Y Kant, que suprime el valor teórico de la Metafísica, deja subsistente su valor práctico, como disposición natural nuestra. — Conexión del mundo sensible y el moral, como nunca antes. La misma forma de la actividad de la conciencia, la Razón, que permite el conocimiento del mundo exterior y enlaza las experiencias en la unidad de la experiencia (la Naturale-

za), es la fuente de la ley moral, que nos eleva sobre ese mundo.

La forma del sistema kantiano—dice Schiller—puede perecer: nada importa. Sus fundamentos son eternos, tácitamente reconocidos siempre por la Razón. — Nuestro deber es no atenernos a las palabras, a la letra, de nuestros grandes filósofos, sino seguir la máxima kantiana del propio pensar (*Selbstdenken*). Y, en la concepción del Universo, conservar la ilimitación del mundo sensible y la infinitud del espíritu.

(1908.)

## LA ÉTICA PSICO-FÍSICA DE BENEDIKT <sup>(1)</sup>

---

He aquí sus ideas capitales:

1) No hay conexión entre la metafísica y la religión (que, siguiendo a Schopenhauer, concibe como la «metafísica popular»), por una parte, y la moral, por otra.

2) Ley fundamental de la tendencia humana: la conservación y aumento de la existencia física, intelectual, moral y estética. Causa de esta aspiración: los sentimientos de placer y dolor.

3) Ley de equilibrio del sentimiento moral: la reacción de estos sentimientos para con la Naturaleza y los demás hombres.

4) El dolor de ver padecer a nuestros semejantes engendra la compasión, la piedad y la beneficencia.

Va señalando el placer y el disgusto que corresponden como base a cada sentimiento, virtud, fin, etcétera.

Todo fin (los superiores son el intelectual, el

---

(1) Benedikt: *Zur Psychophysik der Moral und des Rechtes*. 1875.

estético y el moral) no puede ser gozado sino en sociedad, contra todo egoísmo.

El capital social moral es expresado en la ley.

Esta no es coacción física, ni defensa psíquica, sino la forma superior, el superior producto, de nuestro desarrollo moral.

La Humanidad ha progresado moralmente mucho; pero todavía el hombre ataca al hombre, lo cual no hace el animal con los de su especie. La guerra progresó desde la bestialidad al humanismo; pero le falta de aquí a la animalidad.

La mujer está más adelantada moralmente que el hombre: su emancipación y participación en los negocios públicos es, pues, un progreso.

La aspiración humana es moral cuando respeta la ley del equilibrio del sentimiento; inmoral, en el caso inverso.

La ética y su imperativo categórico (Kant) pertenecen a las ciencias naturales y señalan los límites de las aspiraciones legítimas y su cultivo.

El sentimiento de las leyes del equilibrio moral es el *sentimiento* del Derecho, de que nace la *conciencia* de éste.

a) Contenido del Derecho *ideal*: la suma de lo mandado y prohibido por la ética; la fijación de cada una de estas limitaciones señala un progreso de la cultura.

b) Necesidad de impedir su trasgresión, sin aguardar a la plenitud de la vida ética: por esto

hay que trazar los límites de dentro afuera, y a la inversa, en forma de normas (contenido del Derecho *positivo* en cada tiempo). Su ideal: la identificación de la ética y la ley.

La zona entre ambas la llenan la perversidad (negativa) y la nobleza (positiva). Las deficiencias de las leyes permiten al egoísta *infringir* la ética, pero no al noble.

En el porvenir, la sociedad extenderá más y más el reconocimiento de estos deberes.

Reacción contra la trasgresión (pena): *a)* descarga del disgusto contra objetos físicos (el salvaje, el niño); *b)* contra animales: pena, corrección, para en adelante; *c)* contra el hombre: *A)* supuestos: 1) sentimiento oscuro—o conciencia clara—de lo justo e injusto; 2) dolor adicional al del daño: el de la trasgresión jurídica. *B)* pena: reacción de descarga, concepto «antropológico» de la *pena*; compuesto de estos tres elementos: dolor físico, daño material e infracción jurídica.

Desarrolla luego su principio de penalidad, sobre la base de la teoría llamada de la «prevención especial y general» (1).

(1910.)

---

(1) Sobre esta teoría, puede verse: A. Röder, *Doctrinas reinantes sobre el delito y la pena*, y Dorado, *Bases para un nuevo Derecho penal*, y sus demás libros.





## LA TEORÍA ENERGETICA DE OSTWALD

---

Dos teorías contrarias tratan hoy día de establecer el fundamento positivo de las ciencias naturales: la teoría mecánica y la dinámica; materialista la primera, no como en contraposición a idealista, sino por admitir la existencia real de la materia; negando este principio la segunda, que considera todo fenómeno natural como manifestación de la energía en diversas formas.

Acerca de esta división en las ciencias naturales, es de gran interés el discurso pronunciado recientemente por el célebre químico Ostwald en la reunión de naturalistas y médicos alemanes celebrada en Lübeck.

La concepción reinante — dice — es que las cosas están compuestas de átomos en movimiento, y que éstos y sus fuerzas son las realidades últimas. La contradicción que encuentra esta concepción mecánica, base del materialismo científico, en verdades indudables y universalmente reconocidas, ha dado lugar a la teoría dinámica, que llama el autor «energética». Para exponer su doctrina, divide su

discurso en dos partes: 1) Parte crítica; 2) Examen de la teoría energética.

## I

El método que Ostwald sigue es: elevarse del mero catálogo de fenómenos al sistema; de éste, a la ley natural, y en ella a la forma más comprensiva, el concepto general.

El mundo efectivo y real no es más que un grupo enteramente concreto de casos particulares de las posibilidades concebibles. Determinar estos casos *reales* de los *posibles* es función de las leyes naturales, y fijar la forma a que todos ellos se refieren constituye el descubrimiento de una *invariante* (cantidad invariable), que será la misma siempre, aunque varíen todos los demás elementos, dentro de los límites posibles expresados por la misma ley. Estas invariantes son las piedras miliarias del desarrollo científico.

Así, una de ellas, el concepto *masa*, aplicable, lo mismo a la astronomía que a los fenómenos químicos, al ser aplicado a la construcción de estas ciencias, dejó de ser puro concepto mecánico, en cuanto se le dotó de las propiedades empíricamente ligadas con él (volumen, peso y propiedades químicas), formándose de este modo el concepto *materia* y teniendo que transformarse consiguientemente la *ley física* de la conservación de la masa en el

*axioma metafísico* de la conservación de la materia, que introduce elementos hipotéticos y afirma, verbigracia, que en el compuesto químico subsisten sus elementos, sólo que con otras propiedades. Es manifiesto absurdo, en que, por costumbre, no reparamos, pensar que puede ser después la *misma* materia que antes, con otras propiedades.

El concepto *materia*, como lo permanente e inmutable, se encontró insuficiente. Fué necesario añadirle otro concepto, *fuerza*, como causa de movimiento. Galileo, creador de la física científica, descubrió la gravedad (una invariante); Newton, su ley, como función de la distancia entre los astros. Ambos principios se aplicaron por los astrónomos a las perturbaciones y se han extendido a la constitución molecular y atómica de los cuerpos, base de la concepción mecánica de la naturaleza. Igualmente se la aplicó al mundo orgánico, y la conocida fórmula de Laplace representa su expresión más elevada.

Esta concepción es hipotética y metafísica, aunque presume de ser el máximo de la exactitud. Su idea de que el calor, la radiación, la electricidad, el magnetismo, el quimismo son fenómenos mecánicos no ha podido confirmarse ni en un solo caso; quedando siempre un residuo insoluble, sin excepción, en toda explicación mecánica, la cual, mejor o peor, sirve sólo para tales o cuales casos. Por ejemplo: mientras la óptica se reducía a reflexión y

refracción, cabía explicarla por el mecanismo de Newton (emisiones). Huygens y Euler (teoría vibratoria) no pudieron sustituirla; pero descubiertas la interferencia y la polarización, venció la segunda teoría, la cual, a su vez, ha cedido a la electro-magnética (Hertz), que, para salvarse, renuncia a considerarla más que como un sistema de seis ecuaciones diferenciales. El éter ondulatorio tenía que vibrar transversalmente, para explicar la polarización, y esto suponía un cuerpo rígido: mientras que lord Kelvin ha mostrado que un medio dotado de las propiedades del éter no puede ser estable, y en este caso no tiene existencia física. Si esas teorías han sido fecundas, es por sus elementos sanos, no por sus errores, siempre dañosos y largos y difíciles de corregir.

Este resultado negativo basta, sin embargo, para contradecir el *ignorabimus* de Du Bois Reymond. Venció éste a todos sus contrarios, porque partían de su misma base mecánica: la explicación y resolución de todos los fenómenos naturales en un sistema de puntos de masa en movimiento.

Descartada la construcción mecánica del mundo, cae la concepción materialista (en sentido científico), en cuanto a la vida orgánica. Las ecuaciones mecánicas tienen la propiedad de permitir el cambio de signo de las cantidades de tiempo: el fenómeno mecánico, teóricamente perfecto, lo mismo puede correr hacia atrás que hacia adelante; en un

universo permanente mecánico, no hay antes ni después. El árbol podría volver a ser brote y semilla; la mariposa, oruga; el viejo, niño. La idea mecánica no explica por qué no pasa así.

La «mecánica atómica» es una imagen inexacta; pero hay que renunciar a toda imagen. La ciencia no tiene que buscar esas figuras hipotéticas, sino tan sólo poner en tal determinada relación las realidades (las magnitudes mostrables y mensurables), que, dadas unas, las otras pueden seguirse: mostrar las relaciones mutuas de dependencia entre dichas cantidades.

## II

Cincuenta y tres años ha que Julio Roberto Mayer descubrió la equivalencia de las distintas fuerzas (hoy decimos distintas formas de energía). Como Copérnico y como todo el mundo, la idea de Mayer fué empalmada y deformada, al mezclarse con las antiguas. Sus tres grandes continuadores, Helmholtz, Clausius y William Thompson han creído reducir estas formas todas a la unidad de la energía mecánica, componiendo la idea de Mayer con la concepción reinante: adición hipotética a la ley de la energía.

Ahora, ¿cuál es la concepción puramente energética, que Ostwald opone a la concepción mecánica?

Del mundo físico, sólo sabemos por los sentidos,

y éstos reobran a consecuencia de la diferencia de energía entre ellos y el medio; si la temperatura de éste fuera siempre la de nuestro cuerpo, nada sabríamos del calor, como no percibimos la presión atmosférica. La energía no necesita un sujeto, un órgano (*Träger*), o sea, una materia: supuesto desautorizado, sin base en la experiencia (pues ésta nos da sólo relaciones de energía), y que hemos construído imperfectamente para representarnos lo permanente en lo mudable de los fenómenos. La única realidad es la energía.

Vimos que en la anterior concepción mecánica, la cantidad inmutable, la masa, se extendió a materia (masa con volumen, peso y propiedades químicas), a la cual, por la imposibilidad de explicar el cambio incesante de los fenómenos, se le añadió la fuerza (Galileo). Y halladas en la mecánica, en la fuerza viva y en la cantidad de trabajo, funciones que constituían invariantes parciales, Mayer descubrió en la energía la invariante más general que domina todas las fuerzas físicas. Quedaron, pues, materia y fuerza: aquélla, como supuesto y órgano de ésta. Pero, ¿son distintas, como, v. gr., cuerpo y alma? Todo lo que sabemos y decimos de la materia se contiene ya en el concepto de la energía: la masa es capacidad para energía de movimiento; el volumen, energía para llenar un espacio; el peso, modo especial de energía de posición, manifestada en la gravedad universal; las propiedades químicas,



energía también; el espacio mismo es sólo cognoscible por la aplicación de energía que exige para penetrar en él. La materia, pues, para la concepción energética, no es más que un grupo de diversas energías ordenadas en el espacio. Si nos dan un golpe, v. gr., sentimos su energía, no el palo, que si no lo mueven, es la cosa más inofensiva; y lo mismo cuando él está quieto y nosotros tropezamos con él: no sentimos sino la diferencia de estados de energía entre él y nuestros sentidos. Lo prueba el que si ambos tuviéramos la misma velocidad y en la misma dirección, no lo sentiríamos.

Esto suprime las contradicciones indicadas: prescindimos de suposiciones sobre la relación entre las diversas formas, salvo las de la ley de conservación. Podemos así estudiar objetivamente las propiedades de esas formas y ordenarlas en un sistema de modos de energía, que muestra sus analogías y sus diferencias, y tiene más valor científico que la supresión de estas diferencias por la suposición de su igualdad «interna». Ejemplo de esto es la hipótesis kinética sobre el estado gaseoso, que explica la presión de un gas por los choques de sus moléculas en movimiento. Pero la presión es una cantidad que no tiene dirección en el espacio (un gas se extiende con igual fuerza en todos sentidos), mientras que el choque lo tiene siempre. No puede así, pues, una de estas cantidades referirse inmediatamente a la otra. La hipótesis quiere salvarse,

suponiendo a los choques iguales en todas direcciones; pero hay casos en que no es posible. Verbigracia, los factores de la energía eléctrica, que llamaría polares, tensión y acumulación, no sólo son significados por un valor numérico, sino que poseen un signo tal, que la suma de dos cantidades iguales de signo contrario es igual a cero, y no al doble de su valor. En mecánica no se conocen estas cantidades puramente polares; de aquí que no se haya podido construir una mediana hipótesis para los fenómenos eléctricos. Pero si admitimos una cantidad mecánica con propiedades de polaridad, tendríamos el material para sensibilizar a lo menos algunos aspectos de la electricidad, porque el todo es imposible por medio de la mecánica.

La ventaja de esta concepción es la construcción de una ciencia natural sin hipótesis. Nada de fuerzas que no podemos señalar entre átomos que no podemos ver: se trata sólo de investigar el modo y cantidad de las energías que podemos medir. Siendo, por tanto, de tal naturaleza y estando a nuestro alcance el objeto de la nueva ciencia natural, se realiza la exigencia de Kirchhof, de sustituir a la explicación de la naturaleza la descripción de los fenómenos, sólo que ahora parece cumplirse en su verdadero sentido.

Segunda ventaja: la unidad metódica que falta para la enseñanza: v. gr., todas las ecuaciones, sin excepción, que relacionan dos o más clases de fe-

nómenos, tienen que ser necesariamente ecuaciones entre cantidades de energía, o no son posibles. La energía, como las formas de la intuición (tiempo y espacio), es la única cantidad común a todas las distintas esferas, sin distinción; lo único, pues, en que éstas pueden compararse. Ciertos principios de la termo-dinámica (la parte más desarrollada de la energética) reciben así nueva luz.

Pero la concepción energética tampoco basta para agotar el conocimiento de la naturaleza, y hay ciertos puntos que piden principios ulteriores.  
(1898.)



## LA FILOSOFIA DE RATZENHOFER

---

Gustavo Ratzenhofer ha sido uno de los más eminentes sociólogos de la Europa contemporánea. Todas las Revistas profesionales dedican extensos trabajos al estudio de sus obras y de su influjo, y de ellas y de otras fuentes extractamos las siguientes indicaciones sobre su vida, y principalmente sobre su filosofía (1).

Ratzenhofer murió, de vuelta de un Congreso científico en América, el 8 de octubre de 1904. Había nacido de una familia de la clase media en Viena, el 4 de julio de 1842. En su juventud, comenzó la relojería; pero abandonó bien pronto una profesión que para él no era muy atractiva, y se hizo soldado. Después de cinco años de servicio como sargento, llegó en 1864 a teniente. Un infatigable trabajo personal le abrió, a él, que solamente había gozado los beneficios de la escuela elemental, la Es-

---

(1) Recientemente, el Sr. Posada ha publicado en *La Lectura* (número de junio corriente) un artículo sobre Ratzenhofer, titulado: *La sociología de Ratzenhofer, según Gumplovicz*.

cuela de Guerra en Viena y la carrera del Estado Mayor general, cuyos cargos desempeñó en diferentes puntos de Austria, Hungría y Bosnia; por último, ascendió a general en Lemberg.—Ratzenhofer fué gustosamente soldado. Un ánimo varonil y un gran sentido poético fueron las raíces de su personalidad, y además el *Leitmotive* de su concepción científica del mundo. En 1898, ocupó, como teniente general, el más alto puesto del Tribunal Supremo militar de Viena; en 1901, presentó su dimisión, para entregarse por completo a su ciencia. En servicio de ésta le cogió la muerte.

Aparte de sus estudios militares, Ratzenhofer ha publicado las siguientes obras: *Wesen und Zweck der Politik als Teil der Sociologie und Grundlage der Staatswissenschaften*, 3 vols. in 8.º, 1893; *Die soziologische Erkenntnis; positive Philosophie des sozialen Lebens*, in 8.º, 1889; *Der positive Monismus und das einheitliche Princip aller Erscheinungen*, in 8.º, 1899; *Positive Ethik: die Verwirklichung des Sittlich.—Seinsollenden*, in 8.º, 1901; *Die Kritik des Intellekts: positive Erkenntnistheorie*, in 8.º, 1902; *Sociologie: positive Lehre von den menschlichen Wechselbeziehungen*, in 8.º, 1907 (1).

---

(1) *Naturaleza y fin de Política como parte de la Sociología y fundamento de las Ciencias del Estado*. 1893.—*El conocimiento sociológico: Filosofía positiva de la vida social*. 1898.—*El monismo positivo y el principio unitario de toda experiencia*. 1899.—*Etica*



*Su filosofía.*—En los más diversos dominios de la investigación científica, nos hallamos con las palabras «positivo» y «positivista», con que en general se expresa la disposición que se mueve sobre base real y excluye especialmente toda vaga especulación. Pero en los círculos científicos se emplean estas palabras en dos conceptos, que ninguno de ellos goza de gran crédito: por una parte, los doctos son de opinión que no hay para qué insistir en la intención positiva, porque, al presente, se cae de suyo que, en el mercado, sólo la verdad positiva circula; de otra, se entiende por positivismo el sistema filosófico, principalmente fundado por Augusto Comte y desarrollado por Stuart Mill y que no justifica su nombre, pues su propio fundador acabó por abandonar la base de los hechos y perderse en nebulosas especulaciones. El materialismo ha recogido, por decirlo así, la herencia del positivismo, y, por lo común, positivismo y materialismo se suelen tomar por cosas iguales. Pero, a pesar del abuso y descrédito de la calificación de «positivista», llama Ratzenhofer «positivo» a su sistema filosófico, por reputar al positivismo, no como caduco, sino como el único método autorizado. Precisamente, lo que se reprocha al positivismo de la escuela inglesa —a saber: que no deja lugar alguno al mundo de las

---

*positiva: la evolución de la moral.*—*Naturaleza del deber.* 1901.—*Crítica del intelecto: Teoría positiva del conocimiento.* 1902.—*Sociología. Teoría positiva del intercambio humano.* 1907.

ideas y a su indagación—no puede decirse del positivismo de Ratzenhofer, que considera ese mundo en su plena medida, mostrando que la íntegra apreciación de los hechos de la vida nos enseña a satisfacer las exigencias morales y trascendentes, sin perder de vista en lo más mínimo la conexión con la realidad y los fenómenos.

Este positivismo conduce a una interpretación y concepción del mundo que también fué hasta ahora insuficientemente profundizada, y por esto muchas veces negada y desacreditada. Desde el origen del pensamiento filosófico, se impone con fuerza cada día más irresistible al espíritu humano el fundamento monista de toda la realidad, en lucha con el pluralismo; y los más profundos pensadores de todos tiempos vienen a esta concepción del Universo, sin que hasta ahora haya sido dado presentarla sin contradicción. El positivismo parecía especialmente incapacitado para afirmar el monismo, cuando (según, v. gr., lo muestran los *Welträthsel* de Hæckel) no sirve a éste, sino al materialismo, que siempre lleva al dualismo. El idealismo, por el contrario, tal como procede de Leibniz, aceptando un animismo universal, se coloca en una falsa relación con la concepción ingenua del mundo, y no puede poner a un lado al materialismo—por su creencia en una materia—ni al convencido dualismo de origen teológico. El positivismo consecuente, que ante nada retrocede y sólo permite a la luz

de los hechos el derecho de determinar nuestras convicciones, puede ya ahora establecer el monismo sobre una base incontrastable.

El sistema de Ratzenhofer radica, pues, en un positivismo que reconoce al monismo como la única concepción posible del mundo, la verdadera base de un criterio positivo en todos los problemas de la evolución intelectual, individual y social. Este «monismo positivo» descansa sobre un *principio de unidad de todos los fenómenos*, expuestos en conexión con una hipótesis evolucionista rigurosamente conforme con los hechos y las leyes naturales.

Así se unen método y principio en una filosofía, que puede llamarse «positivismo monista». El conocimiento de la unidad de ley en todos los fenómenos, la sumisión a ella de todos los fines humanos, la supresión de toda contradicción en las problemas de la vida: tal es el objetivo de esta filosofía.

Está en la naturaleza del positivismo hacer que la ciencia rompa con el funesto principio de ser propio fin de si misma, lo que la aparta de los más importantes asuntos de la evolución humana, sin haberle podido impedir hacerse esclava del más inferior afán de lucro respecto de todas las esferas prácticas. La ciencia, que, en el sentido del positivismo monista, es una construcción unitaria—ya no se la divide en ciencias del «Espíritu» y de la Naturaleza—tiene un fin positivo también: *el perfeccionamiento de la especie humana*, dando así a nues-

tras aspiraciones aquel contenido que hasta hoy la teleología quería considerar en vano como inmanente en la realidad.

Al punto que asignamos a nuestros conocimientos un fin positivo, ya no basta el punto de vista individual que hasta aquí tomaban las ciencias del «Espíritu». El modo de considerar el problema del Universo como un problema ontológico, cosmológico y psicológico aparece insuficiente; y la dependencia de todos los fenómenos entre sí, tengan una expresión física o psíquica, derriba al Yo de su monarquía en el reino de la razón y suscita el problema *sociológico*.

Del mismo modo que aparecen desconfianzas y vaguedades contra el positivismo y el monismo, aparecen contra la Sociología. En especial, los sabios alemanes, presa del racionalismo dialéctico, se complacen en una infecunda reserva respecto de la Sociología, cerrándose el horizonte acerca del valor de la Historia como fuente de conocimiento científico. Ahora bien, el positivismo monista nos apremia para introducir también la unidad de ley en los fenómenos sociales, que en el fondo son idénticos con los históricos, y a reconocer la esfera de la Sociología como un complemento indispensable en general de nuestro conocimiento. Ciertamente, hoy, la Filosofía y la Ciencia del Estado se hallan empapadas en ideas y teorías sociológicas; pero el desconocimiento de la posición propia de esta cien-

cia tiene por resultado impedir la formación de los conocimientos que a ella se refieren, y así conviene verificar esta diferenciación al modo, precisamente, como en la ciencia de la Naturaleza se ha separado, en general, la Química de la Física.

El sistema filosófico de Ratzenhofer ha apreciado el conocimiento sociológico, y de esta suerte, ampliado y complementado fundamentalmente el de los procesos psíquicos y sociales. Al lado del principio de unidad de todos los fenómenos, en sentido ontológico y cosmológico, coloca un principio de todos los *fenómenos psíquicos y sociales*, que revela el contenido de la conciencia para todas las aspiraciones humanas y deviene la fuente del conocimiento ético, económico y político.

Se acusa a la filosofía positiva de que lleva al diletantismo, porque su asunto no puede menos de ser como el extracto de todas las ciencias. Pero esta objeción ¿justificaría el mantenimiento de un método que, como el dialéctico, pone un vano verbalismo en lugar del conocimiento positivo? Ahora bien; el sistema de Ratzenhofer va por aquellos caminos que evitan todo lo más posible el peligro del recargo intelectual y de la insustancialidad, penetrado de la convicción de que el estudio a fondo de los diversos fenómenos *particulares*, merced a la *unidad de la ley de todos*, evita los errores absolutos.

Tres caminos adopta para contribuir a delimitar la esfera de su saber:

1) La investigación de los fenómenos fundamentales psíquicos y sociales, en su germen, en el hombre individual, mediante la Biología y la Psicología psicológica.

2) La persecución de su actividad en una esfera que hasta aquí ha permanecido extraña a la manifestación científica y puede, por tanto, ser dominada.

3) Por último, hacer servir al conocimiento positivo el saber general a él accesible.

Así, intenta examinar las relaciones humanas en su regularidad conforme a la ley. Por una parte, nacen de su sistema los principios de la evolución social de la Humanidad, la investigación de las fuerzas y la voluntad sociales, como contenido del conocimiento sociológico, el cual, como tal, es una esfera de la Filosofía; de otra, funda la teoría de la *Política* como dinámica de esa fuerza y parte práctica de la Sociología.

La Política, como ciencia tratada hoy todavía bajo el influjo de Aristóteles, como teoría del Estado, es colocada por este sistema, frente a su absoluto abandono por los científicos de profesión, en el centro de las meditaciones humanas; y hasta puede en cierta manera afirmarse el hecho de que la Política domina la vida toda de la sociedad. Ciertamente es que, bajo el título de «Política social», se indagan las relaciones económicas de ciertas clases sociales; pero olvidando que éstas caen bajo las leyes de la Política, como lucha de los intereses de



los hombres, y que, por tanto, sólo desde este punto de vista pueden ser rectamente juzgadas.

Sobre la base del positivismo monista, se reconoce a la Política como una fuerza natural que, como las demás, tiene que ponerse al servicio del fin que Retzenhofer señala a todas las ciencias: el perfeccionamiento de la especie humana. Investigar la naturaleza de la Política y exponer sus leyes es, pues, una consecuencia capital de su sistema. En su comprensiva obra *Naturaleza y fin de la Política*, libra el autor una batalla contra un mundo de preocupaciones, errores y sofismas heredados, batalla que pertenece al conocimiento práctico de los hombres menos que a una ciencia que no ha llegado a la altura de aquellos problemas que la vida social le propone a diario y que ya han demostrado prácticamente grandes hombres como Bismarck.

Pero así como el positivismo de Ratzenhofer llevaba antes, mediante el conocimiento sociológico, a la teoría de la Política y reconocía a ésta como un medio para el perfeccionamiento de la sociedad, así también lleva ahora a una *Ética positiva*, que aspira inmediatamente al perfeccionamiento del individuo. El sistema se halla penetrado de utilidad y finalidad (*Zweckmaessigkeit*), cuya realización ve en el imperio de la ciencia política sobre la sociedad, y en el deber moral (*Seinsollenden*) sobre el individuo. La Ética positiva no sólo puede obrar

sistemáticamente para descubrir en el hombre y en la sociedad el principio, la norma y las fuerzas morales, sino que avanza por los caminos por donde sus doctrinas devienen también hechos. Esta Ética coincide con la Política, en cuanto ésta indica los medios como llega a imperar la moral, íntima consecuencia que, por ser hoy la Política el teatro del más craso egoísmo, es tan sorprendente y, sin embargo, tan irresistible.

El conocimiento sociológico, que explica lo subjetivo por lo objetivo, está, además, llamado a aclarar el conocimiento *estético* y a desvanecer el fantasma que en él domina de la «intuición desinteresada».

En la naturaleza de esta filosofía está también dar una respuesta precisa a la cuestión sobre el origen y contenido de la *Religión*, merced a la cual reduce a la nada la suprema objeción lanzada tantas veces contra el positivismo y la Sociología, demostrando que, en ésta, todos los motivos de la investigación y los del sentimiento se pueden reducir a una unidad sin contradicción.

Verdad es que, en la naturaleza de un sistema filosófico, que tantas opiniones tradicionales destruye, está el abrazar una serie de ideas desusadas: v. gr., que la razón, en cuanto devenida, no es permanente; que no se dan representaciones *a priori*, etc., etc. Muy distante del afán pueril de originalidad, el autor no expone esas ideas en modo

alguno como descubrimientos, sino como verdades largo tiempo ha sabidas, o, al menos, presentidas, y que sólo requerían ser puestas en claro por el camino de un método infalible, para poder valer como un progreso sólidamente establecido en la ciencia.

(1908.)



## LOS SEMINARIOS DE FILOSOFÍA EN ALEMANIA

---

Encargado M. Elías Halévy, en el año 1895, por el Ministerio de Instrucción pública de Francia, de estudiar los métodos de la enseñanza de la filosofía en las Universidades de Berlín y Leipzig, ha consignado sus impresiones en un interesante artículo de la *Revue internationale de l'enseignement*, del cual presentamos aquí un extracto algo más detenido del que le habría correspondido en nuestra *Revista de Revistas* (1).

En las Universidades de la Edad Media se distinguía entre la *lectio* o *praelectio* y la *disputatio*: la primera consistía en un curso generalmente leído por el profesor ante un auditorio que le escuchaba meramente o toma notas al dictado, y la segunda era un ejercicio pedagógico en que el maestro se limita a hacer observaciones o a dar consejos, dejando que el alumno practique el arte supremo de la época, el arte de la argumentación lógica o dialéctica. En el siglo XIX, la *praelectio* se ha con-

---

(1) Se refiere a la sección que, con este título, figura en el *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*.

vertido en la *Vorlesung*, ora privada, como las actuales «conferencias» francesas, ora pública, como los cursos ordinarios, ya retribuidos, ya gratuitos. La *disputatio* ha cambiado también de carácter. Los *seminaristische Uebungen* (ejercicios de Seminario) no son ya escuelas de argumentación, sino más bien Seminarios de Alemania, que, cuando son pura y simplemente un pequeño curso, equivalen a las «conferencias» de la licenciatura y de la agregación en Francia; y que, sin estar organizados a la manera de los de Stumpf en Berlín y Wundt en Leipzig, no se diferencian de la Escuela de estudios superiores (*Hautes Études*) y de la Normal superior de París. Reconoce, sin embargo, que estas instituciones, para cuya fundación basta la buena voluntad de una sola persona, tendrían la ventaja inapreciable de reobrar contra el mal que, en su sentir, padecen las Universidades francesas: la dispersión de fuerzas y la falta de continuidad en el trabajo.

En cuanto a los estudios filosóficos en Alemania, M. Halévy los encuentra en decadencia; tanto, que, según él, no existe, ni en Berlín, ni en Leipzig, un Seminario que se ocupe de filosofía, en la plena acepción de la palabra.

Examina las causas a que se atribuye la crisis de estos estudios en Alemania: las temeridades de Hegel; el exceso en la producción de una literatura filosófica inferior, de 1880 a 1890; la supresión pau-



latina, desde 1816, de la enseñanza filosófica en los gimnasios y su reemplazo por la religiosa, que la suple en cierto modo, en opinión de M. Séailles. De estas concausas, dice, han nacido la teoría y la práctica reinantes de que, así como el candidato socialista puede decir a sus electores que «la religión es un asunto privado», el profesor de una Universidad alemana se atreve a manifestar que «la metafísica es una opinión privada».

Esto no obstante, en sentir de Hartmann, «se produce una suma de trabajo considerable en las Universidades; desde el alejandrismo, no se ha visto nada más hermoso». M. Halévy añade que la indiferencia en materia filosófica parece haber coincidido con el desarrollo, prodigioso en efecto, de las ciencias de erudición e históricas en la Alemania contemporánea.

Ahora, ¿es fundada su opinión sobre la decadencia de los estudios filosóficos en Alemania? Sin duda, la grandiosa dinastía de los sucesores inmediatos de Kant no podía mantenerse perpetuamente a tal altura; esto tenía que suceder y ha sucedido siempre y en todas partes. Pero Lazarus, Zeller, Kuno Fischer viven, por fortuna, todavía; Hartmann se encuentra en su plenitud intelectual, y los nombres de Paulsen, Ziegler, Dilthey, Cohen, Schuppe, etcétera, mantienen con dignidad el nivel de esos estudios. La metafísica, que, algunos años ha, parecía casi una extravagancia, vuelve a cultivarse, in-

cluso por naturalistas y fisiólogos, que, siguiendo el ejemplo de Lotze y de Fechner, ya no se arredran, como antes, sino muy al contrario, de formarse una concepción general, más o menos sólida, del universo, y hasta de su principio, con tal interés, que recuerda el de los discípulos de Schelling. La psicología experimental, que, a pesar de las protestas de muchos de sus cultivadores, sigue perteneciendo a la filosofía, puede decirse que es una ciencia nueva: ¡y qué camino lleva andado! En cuanto a la historia de la filosofía, de acuerdo con el gran desarrollo actual que acertadamente M. Halévy atribuye a todos los estudios históricos, nunca se cultivó con más amor, y a la vez con mayor imparcialidad y mejor crítica. Parece, pues, que si algunas disciplinas filosóficas hoy están relegadas a segundo término, otras han tomado lugar preeminente. Y entretanto, en todas partes se trabaja para allegar materiales, explanar el suelo y tal vez comenzar a sentar algunas bases para la reconstrucción, más o menos remota, de la filosofía sistemática.

(1897.)

## SOBRE EL LLAMADO MATERIALISMO HISTÓRICO DE MARX Y ENGELS

---

### I

Uno de los pensadores contemporáneos de mayor autoridad, Stammer, en el libro magistral que ha dedicado al examen de la «idea materialista de la historia» (1), la define como aquella concepción que pone la base fundamental de la sociedad, su estructura y su vida en la economía social, o sea, en la producción en común y en lucha con las fuerzas naturales, de los medios necesarios para nuestra existencia; del peculiar modo como se verifica en cada época esta producción, depende la organización de la sociedad, con todos sus diversos fines y órdenes particulares: derecho y Estado, religión, moral, arte, ciencia, costumbres. Esta doctrina (dejando aparte las disputas sobre ciertos precedentes) ha sido formulada de una manera resuelta y decidida por Carlos Marx, aunque incidentalmente siempre,

---

(1) *Economía y derecho, según la concepción materialista de la historia* (en alemán). Leipzig, 1896, § 6, etc.

y no en la forma de una exposición sistemática, la cual ha recibido de manos de su amigo, colaborador y propagador Federico Engels, especialmente en su *Crítica* contra Dühring, donde se hallan los tres célebres capítulos sobre *El socialismo utópico y el científico*, que corren publicados aparte; además de numerosos libros, estudios y artículos, de uno de los cuales, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, hay traducción española, de *La España Moderna*.—Kautsky, Lafargue, Stern, Loria, Groppali y muchos otros son hoy los apóstoles principales de estas teorías sociológicas.

Uno de ellos, en Italia, es el profesor Labriola, autor de varios escritos (entre ellos un libro en conmemoración del célebre *Manifiesto comunista*, de Marx y Engels, de 1847), y que hace poco publicó otro sobre el asunto que especialmente ahora nos ocupa (1). De este libro, Petrone, que es de los más inteligentes y abiertos espíritus de la filosofía católica en Italia, ha hecho en la *Revista internacional de ciencias sociales*, de Roma, una exposición crítica, de la cual vamos a dar breve resumen en forma de notas.

---

(1) *Del materialismo storico*. Roma, 1896.

## II

**A. Génesis teórica del materialismo histórico:**

1) Una metodología, que «supera el ángulo visual de todas las ideologías» y distingue entre las condiciones objetivas que determinan la historia, y las ideas auxiliares o involucros intelectuales, o representaciones, a través de las cuales, aquellas condiciones determinan todas las funciones psíquicas y sociales. 2) Una concepción crítica que excede del puro empirismo de los datos inmediatos, y distingue en la estructura histórica, entre las formas prominentes, superficiales y más visibles, en que los pensadores han visto durante siglos el núcleo de la historia, y el sustrato profundo, último y determinante, menos visible, pero que es la causa y el secreto íntimo del proceso histórico.

**B.** Dichas ideaciones y estratificaciones no son cosa arbitraria, ficticia, ni accidental, sino un proceso derivado de aquellas condiciones objetivas, un devenir de esa causalidad dialéctica.

**C.** No basta abstraer el momento económico de los demás y extenderlo a todos los otros aspectos, sino que hay que verlo como en una génesis evolutiva y dialéctica, que las deriva todas de la estructura de dicho elemento básico.

**D.** Pero no es un imperativo fatal, absoluto e incondicional, ni un proceso abstracto y de pros-

pecto, sino un concepto empírico y circunstancial, que deriva el movimiento histórico, como una formación siempre específica de condiciones específicas también de tal o cual técnica, división del trabajo, diferenciación de clases, etc., etc.

*E.* Esta estructura económica circunstancial determina dos series o grados de productos: 1) La formación, ruina y erosión de las clases, la correspondencia del derecho y la moral, el establecimiento del Estado como órgano de un dominio o una acomodación de las clases, en virtud de la diferenciación económica. 2) El arte, la religión y la ciencia (la ideología).

*F.* Ambas series tienden de por sí a considerarse como aisladas y sustantivas, olvidando sus orígenes, sobre todo los productos de segundo grado, cuya génesis es más complicada y difícil.

*G.* Los productos derivados no son siempre fatal e inevitablemente congruentes con las condiciones de la economía social: v. gr., una institución política, o una concepción científica, un ideal artístico, pueden haber sido, por error, impropios y malos para aquel orden de que, sin embargo, se derivan.

*H.* La mejor demostración de esta doctrina la dan las épocas críticas y revolucionarias, donde todas las antítesis se acentúan y hacen más agudas.



## III

Según Petrone, esta concepción es muy superior a la del antiguo materialismo clásico: más bien, se diría que nace de un idealismo crítico refinado. Su nexo orgánico y dialéctico lo es también al de superestructuras puramente mecánicas, añadidas, sin relación de causalidad interior. Igualmente merece notarse su idea acerca de la complejidad de los que llama productos segundos (religión, arte, ciencia) y de su aparente independencia y abstracta sustantividad.

Análogos méritos reconoce al «materialismo histórico» Stammler en su libro citado, donde su oposición es, sin embargo, resuelta y se desenvuelve en la más severa crítica.

Pero, en contra de la teoría, Petrone advierte:

- 1) La concepción es inexacta: lo real y lo fielmente observado es la interdependencia mutua de todas las funciones sociales; lo contrario equivale al materialismo psicológico, que deriva lo psíquico de la fisiología, en vez de reconocer el paralelismo entre ambos órdenes.
- 2) No siendo esta conjetura reducible a análisis, demostración y verdadero conocimiento, queda en la categoría de mera hipótesis.
- 3) La conciencia y sus formas no son un reflejo que viene del modo de ser social, como tampoco nacen de la sensación y experiencia fisiológica (*tamquam*

*tabula rasa*); todo es interdependiente; si acaso, más bien se diría que lo psíquico precede a las estructuras sociales y artificiales. 4) El Derecho y el Estado «históricos y de hecho» (como fenómeno) es cierto que nacen, más o menos inmediatamente, de la diferenciación social, sin la cual no caben morfología, coordinación y subordinación, estructura social, en suma; igualmente lo es que pueden ser, en ocasiones, expresión y servidores de tales o cuales clases dadas, v. gr. 4 bis). Pero hay que distinguir entre el hecho y los principios; además de que las relaciones económicas no son la causa de la diferenciación de las clases, ésta proviene de la diferenciación fisio-psicológica nativa de los individuos y de su desigualdad consiguiente. 5) Ya viniendo a los llamados productos «secundarios», en ellos nada de esto es cierto: las religiones animistas, v. gr., se presentan en una horda comunista, donde, sin embargo, faltan los productos «de primer grado»; la ideología empírica cabe en este concepto, pero no la intuición racional, independiente de la experiencia y contenido histórico; la base del materialismo histórico no puede ser, pues, universal.

(1899.)

## ASPECTOS DEL ANARQUISMO

---

### I

*Para la historia de las teorías «libertarias».*

Conocido es el célebre pasaje de la *República*, de Platón (1), en que viene a declarar que la ley es innecesaria para el hombre educado, y se burla de querer suplir la falta de esta educación y de sentido interno, que es su fruto, formando reglamentos sobre reglamentos, añadiendo correcciones sobre correcciones, con que no se logra sino complicar y empeorar la enfermedad, «cortando las cabezas de la hidra». También en las *Leyes* (2) reputa vergonzoso suponer que haya hombres tan malvados, que el legislador tenga que dictar leyes para contenerlos. Naturalmente, todas estas afirmaciones son luego atenuadas, pero quedan siempre como signos de un cierto ideal.

---

(1) Libro IV, páginas 205 y siguientes de la traducción de don Patricio de Azcárate.

(2) Tomo I, libro IX, páginas 107 y siguientes de la traducción de Azcárate.

Ahora, nuestro fray Luis de León, como platónico que es, comenta el pasaje de la *República* y abunda en su sentido, en sus *Nombres de Cristo* (1), considerando que la ley es cosa imperfecta, por ser monótona y «terca», no viva; por oposición a la gracia, viva y atractiva (no meramente intelectual, como aquélla), individual, en suma, para cada caso y sujeto, flexible. «Tratar con sola la ley escrita—dice—es como tratar con un hombre cabezudo, por una parte..., y por otra, poderoso... La perfecta gobernación es de ley viva.»

Repárese que éstas son precisamente las faltas que suelen poner muchos anarquistas a la legislación: v. gr., uno de los libertarios más famosos norteamericanos, Fulton (2). Tan claro es, que no hay salvación contra el anarquismo, desde que se ve en el derecho un sistema de protección, restricción y defensa (contingente) contra la maldad, de cuya posibilidad sólo depende y sin la cual no existiría un momento, ni su órgano de poder y fuerza, el Estado. En lo cual coinciden más o menos, lo mismo Kant, con su principio de la defensa de la libertad de cada individuo contra las agresiones de los demás, que Stahl, al derivar derecho y Estado del pecado original. Recuérdesse que Stirner, Nietzsche y otros ultraindividualistas descienden nada menos

---

(1) Libro I, § VI; libro II, §§ II y III, etc.

(2) *La Edad del Pensamiento* (*The age of thought*), periódico de Nueva York, núm. 1.º, páginas 4 y 5.

que del gran Fichte, y que otros se apoyan en Spencer (con gran de sazón de éste, por cierto).

Muy otra cosa piensa Santo Tomás, que admite ley, gobierno y jerarquía, aun en el estado de gracia e inocencia; como igualmente Balmes (1). Otros dos pensadores de la escuela teológica, bien distantes en lo demás, De Maistre y Lamennais (2), coinciden en el concepto liberal de la restricción del Estado: para el primero, el término del progreso es la supresión del gobierno; el segundo prefiere como sistema político el europeo, «de la libertad», en que «el gobernante es lo menos gobernante posible, y el gobernado, lo menos gobernado». El sentido de nuestros místicos, expresado por el maestro León y que tiene cierta analogía con el de Tolstoy, inspira más o menos a uno de nuestros pensadores más personales, Unamuno. En uno de sus recientes artículos insiste en que la autoridad fecunda es la «autoridad interior y no impositiva»; en la necesidad de «combatir sin tregua la institución militar», y en el «anarquismo especial», característico de nuestro pueblo, «anarquismo de resignación activa, que en nuestros

---

(1) Santo Tomás..., *Suma teol.*, II.—Comentario a la *Epístola a los Romanos*. — Balmes, *Protestantismo*, IV.—Sería interesante estudiar las dos tendencias en la escuela teológica moderna (católica o protestante); Rosmini, por ejemplo, propende al sentido del Mtro. León; pero no Taparelli, Orti y Lara, Meyer, etcétera.

(2) De Maistre, *Del Papa*, lib. II, cap. II.—Lamennais, *Ensayo sobre la indiferencia en materia de religión*.

místicos comprendió con el Apóstol que *la ley hace el pecado*» (1).

Ocioso sería notar que no es lo mismo negar la legislación que el derecho. Aquélla es un fenómeno contingente, que ha tenido principio en el tiempo, y sin el cual, quizá, ha podido y puede vivir una comunidad social: v. gr., en los períodos primitivos de su vida, en que reina (exclusivamente?) la costumbre; mientras que el derecho es una propiedad esencial del hombre, que no puede faltar ni ha faltado jamás en la historia, aunque se la reconoce y cumple de muy diversos modos, según el *tipo* y el *grado* de civilización de cada sociedad y cada individuo (2).

Otro ejemplo (no ya respecto de la legislación, sino aun del derecho mismo, confundido con ella) de ese parentesco necesario entre la concepción jurídica negativa y el anarquismo, lo presenta uno de los filósofos que actualmente atraen más la atención, y al cual el propio Petrone (3) da gran importancia; Schuppe, fundador con Rehmke, Schubert-Soldern y otros, de la llamada «filosofía inmanen-

---

(1) *Renovación* (en *Vida Nueva*, julio del 98). A este escritor debo el haber hallado el indicado sentido en los *Nombres de Cristo*.

(2) Véase sobre estos problemas: Sumner Maine, *El derecho antiguo*; Tarde, *Las trasformaciones del derecho*; Dorado, *Función de la ley y de la autoridad en la evolución social* (en la *Revista política ibero-americana*, 1896); Posada, *Sociología y anarquismo*.

(3) *La fase recientísima de la filosofía del derecho en Alemania*, sec. III.



te», especie de idealismo a lo Berkeley. Dice: «La comunidad de la vida no ocasionaría ninguna ulterior investigación, si todas las exigencias de la ética fuesen llenadas sin excepción, o siquiera aproximadamente, por todos los individuos..., si existiese do quiera tal fuerza espiritual... que dominase en absoluto a la sensibilidad..., si no hubiese intereses egoístas; sino que cada cual sólo procurase la salvación del prójimo, o al menos fuese para él imposible perjudicarlo a sabiendas... Derecho y ley son superfluos, y hasta absurdos, donde en absoluto imperan un conocimiento y un amor igualmente perfectos. La comunión de la vida sería entonces ilimitada; la inclinación y las condiciones naturales externas fundarían pequeños círculos de unión amorosa y mutuo auxilio..., no habría Estados con sus límites. Dejemos esta utopía, para venir sencillamente a la conclusión de que el derecho y el Estado son formaciones que dependen esencialmente de que la perfección moral... no se ha alcanzado todavía, pero debe alcanzarse» (1).

En todo lo que antecede, se habla, naturalmente, del anarquismo que podría llamarse «de cátedra», que es una doctrina, exacta o inexacta, acertada o errónea, tan respetable como cualquiera otra, y que tiene tanto que ver con los necios y bru-

---

(1) *Principios de ética y filosofía del derecho* (alemán), 1881, página 276.

tales crímenes que en su nombre cometen unos cuantos desdichados, como otras doctrinas políticas, religiosas, etc., con los que se perpetran invocándolas. Sobre que aquel nombre se suele aplicar —a veces por sus mismos autores— a teorías bastante heterogéneas: obsérvese que ni siquiera la llamada «negación del Estado» (y mucho menos el concepto que se quiere significar con esta última palabra), negación que se estima su característica más indudable, tiene siempre idéntico sentido; compárese, v. gr., a Bakunín con Kropotkin y a ambos con Wille... Por esta misma vaguedad, quizá, hay, en general, una tendencia en los hombres «intelectuales», teóricos y de estudio, así como en los estéticos, contemplativos, poetas y artistas (muchos de los cuales suelen ir al anarquismo por cierta supersición de la originalidad), y hasta en los hombres «de acción» y «revolucionarios», a ir dejando el nombre de «anarquistas» a los autores de atentados criminales, con quienes los más de ellos rechazan toda participación (1), y reservarse para sí el de «libertarios». En el periódico de Juan Grave, *Les Temps Nouveaux*, se ha podido ir siguiendo esta tendencia, nacida acaso en los Estados Unidos

---

(1) El periódico *Las Dominicales* publicó hace algún tiempo —no puedo recordar la fecha— una declaración de Reclus en este sentido; además, abundan en otros muchos, aunque a veces con las meticulosidades y timideces, más o menos serviles, que trae consigo la esclavitud de todo partido, en su actual concepto, por más que de «radical» blasone.

(Tucker, Steinle, Fulton, etc.). Wille cita la frase de Ibsen, bien exacta, en verdad, bajo muchos respectos, de que «donde hay que hacer la revolución es en las cabezas», es decir, en los espíritus; no, pues, en las barricadas, ni en los campos, donde está ya bien duramente probado—¡y no digamos en España!—que las revoluciones, como tales revoluciones, sólo siembran dolores, desdichas, odios, salvaje atavismo, para recoger (*a pesar, y no a causa*, de esa barbarie, como acontece en las guerras—otro crimen) algunos frutos que se habrían obtenido por otros caminos, y probablemente con mayor rapidez, si se tiene en cuenta la larga oscilación de acciones y reacciones que toda violencia trae consigo.

Mas, por su trágico aparato, las revoluciones imponen y amedrantan, y nos parece que trituran las entrañas del mundo, cuando apenas arañan la superficie. La sangre de esos arañazos (que es, sobre todo, sangre de la eterna «carne de cañón», de la «plebe») corre por todas partes, y todo lo oscurece y nos ciega. No nos resignamos a tener por estéril cosa que tanto cuesta y hace tanto ruido, y le atribuímos cándidamente milagros, que nadie puede hacer, y ella menos que nadie. En los días críticos en que se acentúan el tedio, la vergüenza, el remordimiento de esta vida actual de las «clases directoras», arrancada, hasta donde cabe, de su comunión universal, confinada en un zaquizamí, donde no lle-

gan el sol ni el aire, sin ideal, seca, vulgar y sin sustancia, es más cómodo para muchos pedir alborotados a gritos «una revolución», «un gobierno», «un hombre», «cualquier cosa», que dar en voz baja el alma entera para contribuir a crear lo único que nos hace falta: un pueblo adulto.

*(1899.)*

# NOTAS DE SOCIOLOGÍA

---

## I

### *La moral del super-hombre.*

El movimiento contemporáneo parece que implica la renuncia más decidida a toda concepción mutualista del derecho. Una de las consecuencias de esta renuncia es que la extensión de nuestras obligaciones crezca o disminuya en razón directa de nuestros medios: entre éstos se comprenden, desde el grado de cultivo de la conciencia en el sujeto, a sus recursos de todos géneros, aun los materiales. Ante esta concepción, el hombre de mayor inteligencia, superior cultura, mejor sentido moral, más medios de fortuna, de más poder, en suma, y facultades, nunca puede pretender supremacía, prerrogativas, privilegios en su favor, fundándose en aquellas circunstancias; sino todo lo contrario. Lo que sí le corresponde es una más severa carga de deberes; viene como Aquél, «para servir, no para ser servido». La gobernación del Estado, por ejemplo, aun en sus órganos preeminentes, por su fin ob-

jetivo y directo—por más olvidado que esté en la corrupción bochornosa que es uso—, es una función en servicio del todo, no del titular; y el *servus servorum Dei* va dejando poco a poco de ser en todos los órdenes una figura retórica

Precisamente, la teoría contraria es la de Nietzsche, y, en general, sin llegar a sus extremos, la de todo aristocratismo, intelectual o no (hasta el guerrero); desde el de un Göthe o un Renán, al de un Nerón, un Napoleón, un Bismarck, un Carlos Moor... o un Diego Corrientes. Tomados en común, y dejando a un lado los matices, todos coinciden, más o menos, en considerar que la superioridad, originalidad y personalidad de los «genios» (y aun sin pretender tanto, v. gr., la de los héroes del romanticismo, en Jorge Sand, Musset, Vigny, Byron, Murger, Espronceda, Balzac..., en general, la de los artistas y poetas), los pone fuera y por cima de toda ley, sea la social y exterior, como la más ética e interna, que reputan mera convención de rutina, sólo buena, y hasta necesaria, para el burgués, el plebeyo, el filisteo; cuando su misma superioridad lo que hace es obligarlos a ponerse al servicio y redención de la medianía, para sacudirla de esa vulgaridad, en que se complace y embrutece, y elevarla a la comunión del ideal, de que no es dado excluir a nadie, despertando en todos, según su límite y grado, un rayo de espíritu libre y «noble».

Toda superioridad no es, en suma, un título de



mayores *derechos*, sino de mayores *obligaciones*: y si los primeros parece en ciertos casos como que aumentan, es tan sólo cuando constituyen nuevos medios para satisfacer las últimas, cuya delicada complejidad puede exigir a veces que se amplíen en una persona dadas facultades que ha de aplicar al servicio de todos.

Parece este sentido el más conforme con el de la verdadera humildad cristiana: *potestas non honor, sed onus aestimatur*, decía ya San Gregorio Magno. Y, sin embargo, es curioso que haya quien sostenga la coincidencia entre la «moral de señores» (*Herrenmoral*), de Nietzsche, y la de Cristo, ¡nada menos que en el Sermón de la Montaña! Así, Schmidkunz, en el *Semanario de ciencias naturales* (1), de Berlín, aplicando la ley de la evolución a la moral, considera a Cristo, por lo menos, como un término de transición entre la moral pagana y del Antiguo Testamento, por una parte, y la de Nietzsche, por otra, a la cual viene casi aquél a servir de precursor. En su artículo cita todavía otras opiniones semejantes.

## II

### *La crisis de los partidos liberales.*

Los partidos liberales experimentan hoy en toda Europa—más o menos—, pero con especialidad en

---

(1) *Naturwissenschaftliche Wochenschrift*, de 11 de abril de 1897.

el continente, honda crisis, y no sé si diga verdadera disolución. Una vez agotado casi su primitivo ideal, ya en lo social, ya en lo político (o más bien en punto a *formas* políticas), se han petrificado, por falta de plasticidad para comprender otras nuevas necesidades y abrazarse a ellas. Olvidan que ni la historia ni el ideal se paran, y que no hay momento alguno *definitivo*: contra lo que pretendía la concepción aquella, que se representaba una sociedad y Estado final, a la vez absoluto y concreto—sin echar de ver la contradicción—, y más allá de los cuales no cabría ya progreso esencial alguno. La petrificación de esos partidos, sean monárquicos o republicanos, les hace mirar, o con temor, o con indiferencia (cuando no con ingenua sonrisa), tantos y tantos problemas sociales de *sustancia*, que van empujando al espíritu a buscarles solución, más o menos perfecta.

Así empujaron otros problemas a sus predecesores. Pues tal vez no ha habido jamás transformación, reforma, ni revolución *meramente* políticas, sino que todas han sido a la par, y por necesidad, político-sociales; además de ir siempre precedida la acción legislativa del Estado de una transformación social, que la motiva y hace posible (algunos añadirían quizá: «e inútil»).

Entre nosotros, por ejemplo, sería bastante difícil averiguar el criterio concreto de esos partidos (en conjunto, como tales partidos) sobre problemas

como el de la miseria económica, intelectual, moral, estética, de todos géneros, de nuestras clases populares, más sufridas que en otras partes, por su mismo mayor atraso: el de la educación nacional, la real y verdadera, no la que sirve de pretexto para los concursos de retórica en la comedia parlamentaria; el de la agricultura, cuya voz llevan los usureros y los señoritos que se despluman en el casino rural; el de la política religiosa en la crisis presente, con sus infinitas cuestiones, que alcanzan a todos los órdenes de la vida, desde la casa a la Universidad; el de la protección enérgica a la infancia abandonada en el muladar de la calle, seminario del presidio; el de la condición de la mujer, dentro y fuera de la familia: divorcio, profesiones, prostitución, sufragio; el de la transformación de la lucha social contra el delito y para rehacer en el criminal la persona; el de la administración de justicia, de la cual huye amedrantado todo hombre sensato, en lo civil como en lo criminal; el del pauperismo de los empleados y aun de las mal llamadas profesiones «liberales», de que está saturado el mercado; el de la servidumbre (que no servicio) militar, en que, a lo sumo, no ven otro mal que la redención a metálico, ni otra reforma que extendernos a todos el yugo; el de la represión del alcoholismo, de la mendicidad, de la vagancia; el de la vida local, escuela primaria de toda vida pública, y aquí podrida, envilecida y arruinada por la estafa y por el caciquismo...

De todo ello, y de muchas cosas más por el estilo, nos consolamos neciamente con los escándalos del Tammany Hall, o bien diciendo que son cosas cuya solución es difícil (¡oh, sagacidad!), por lo que, sin duda, lo mejor es no estudiarlas, y dejarlas todas como están, o a que las vaya resolviendo el tiempo, y que los diputados, senadores, ministros, etcétera, no están para eso, sino para hacer discursos, dar y tomar destinos, mendigar plazas de alquilones en las grandes compañías industriales, y no tratar de otra redención que la suya; bueno fuera, si entrase en ella la obra de redimirse por dentro.

(1898.)

## UNA OBSERVACIÓN SOBRE LA CONDICIÓN DE LOS CRIADOS

---

En su estudio sobre *Política social*, incluido en sus *Cuestiones contemporáneas* (1), establece Schäffle el concepto de lo que él entiende bajo aquel nombre, adoptado por la asociación que lo lleva por título, a saber: la protección a las masas pobres en su lucha por la vida, contra la acumulación de la riqueza, característica de nuestro tiempo, empleando al efecto dos principales funciones: *a)* favorecer la asociación de esas fuerzas dispersas, para que puedan rivalizar con las fuerzas del capitalismo; *b)* estimularlas, y hasta obligarlas, a que miren y se valgan por sí mismas.

Esta protección, en cuanto a su *contenido*, abraza: 1) el empleo de las fuerzas del trabajador, en cuanto a su admisión al trabajo, la duración y forma de éste, el retiro; 2) la seguridad de la vida, la salud, la moralidad, la educación, sus relaciones de

---

(1) *Problemas fundamentales contemporáneos en Alemania (Deutsche Kern-und Zeitfragen)*, Berlín, 1894; páginas 349 y siguientes.

familia, su situación social—olvidando el autor, por cierto, un factor de incalculable importancia, a saber: su vida estética, sus diversiones y recreos, cuya cultura o cuyo torcimiento ha estudiado con su acostumbrada maestría, sagacidad psicológica y elevación nuestra D.<sup>a</sup> Concepción Arenal. — Y en cuanto a los *grados* de este auxilio, varían con las condiciones de las personas que lo necesitan: el niño, el joven, la mujer, y hasta el adulto...; la generación presente y las venideras.

Ahora bien, Schäffle extiende esta protección a todo el trabajo industrial (palabra que parece entender en el vago sentido usual); no sólo al de las fábricas, sino a los trabajos de la llamada industria privada, los individuales y a domicilio, los de las minas, etc.; pero excluye tres clases: 1) los agrícolas; 2) los empleos y servicios públicos; 3) los de los criados. Todos éstos exigirían — dice — ciertas circunstancias especialísimas, distantes todavía.

Esta exclusión, ¿puede justificarse? Demos por supuesto que no haya que pensar en la situación de los empleados públicos, no ya en todas partes, mas ni en España siquiera, donde tan desastrosa es su condición; con ser uno de los elementos que más nutrido contingente suministran al proletariado de las mal llamadas profesiones «liberales», o más bien mesocráticas y burguesas; y aunque sus clamores comienzan a rivalizar con los de los obreros «manuales». Buena prueba de ello es el último Congre-



so de estudiantes reunido en Ginebra, a cuyas quejas se asociarán, sin duda, las del gran número de nuestros licenciados y doctores, de que se halla saturado, que podría decirse, el mercado español.

En cuanto a las otras dos clases, los trabajadores agrícolas y los criados, parece más fundada la inclusión que al cabo hizo de ambos el programa de Erfurt (1891), al pedir la supresión de los reglamentos del servicio doméstico y al nivelar a los jornaleros del campo con los de las manufacturas. Tampoco será, ciertamente, en España donde los socialistas pondrán en duda, desde su criterio, la miseria del obrero rural. La violenta tensión de esta clase en Andalucía abriría, probablemente, los ojos al autor. Sicilia, con sus *Fasci*, contribuiría no poco a este desencanto; y la prisa con que los campesinos ingleses procuran organizarse y entenderse con las otras ramas de la clase obrera, para resistir y mejorar su condición (por ejemplo, en la *Land Restoration League* y en las luchas del *Red Van*, en el sentido de Henry George), es probable que, ya a estas horas, habrá removido quizá el espíritu algo optimista del autor.

Pero las presentes observaciones se ciñen al tercer grupo excluido, a los criados. Recuérdese que, en *La quinta esencia del socialismo*, Schäffle, aunque bajo la responsabilidad del socialismo impersonal y anónimo que este libro expone, los

llama «esclavos domésticos», y añade que en su día «serán reemplazados, a lo menos en parte, por aplicaciones mecánicas»—como pide, v. gr., Kropotkin. Además, la crisis de estos servicios en los Estados Unidos es conocida: los *yankees* no quieren ser criados (como tampoco quieren serlo los judíos), y en Inglaterra, en estos últimos años, los *meetings*, polémicas, escritos, Asociaciones, como la *Servants' Union*, y tantas otras formas de manifestarse la opinión, indican que la agitación sorda se va convirtiendo en pública y patente.

Y no falta motivo para esto, cuando se considera que quizá no hay trabajador alguno cuya personalidad esté tan sacrificada como la del criado. Ciñéndonos a nuestro país, y especialmente a la clase media, el trabajo del criado es casi completamente indefinido, las más veces, en cuanto al género de sus ocupaciones, al tiempo de su duración y a sus descansos. Estos últimos jamás son fijos, fuera del sueño y de la salida que, cada quince días, por lo común, tiene asignadas. Entre todas las profesiones «manuales», la del criado es tal vez la única en que el trabajador apenas es dueño de sí mismo.

Sin duda, la transformación del servicio doméstico en nuestro tiempo lo ha hecho participar del mismo beneficio que el movimiento liberal ha llevado más o menos a todas las profesiones: una mayor libertad individual. En el antiguo régimen, el criado formaba, en cierto modo, parte de la fami-

lia, y real y positivamente de la pequeña sociedad doméstica. Acontecía con él algo de lo que el mismo Schäffle ha notado, en otros de sus libros, sobre el carácter profesional de la familia antigua, o, más bien, del carácter familiar de las antiguas industrias: relaciones, no sólo económicas y jurídicas; sino éticas, ligaban a criados y señores en una comunión material y moral de necesidades, fines, dolores y goces, frecuentemente hereditaria, y en ella encontraba protección y auxilio durante su vida toda, hasta el último momento. Esta situación ha cambiado de raíz. El criado hoy posee una situación análoga a la de los demás obreros manuales; es decir, no se halla unido a la familia a quien sirve sino mediante el vínculo meramente individual y bilateral del contrato. Y si es cierto que la comunidad de vida trae consigo ciertas relaciones entre ambos, otro tanto puede decirse de muchas industrias. Además, estas relaciones de una mayor intimidad son tanto menores ahora cuanto lo es la consociedad real y efectiva entre amos y criados, el trato, y los resultados que engendra; por lo cual llega a ser poco menos que nula en las clases ricas, donde a ambos contratantes suele separar un abismo, desconocido en el antiguo régimen. En efecto: allí, el principio ideal y orgánico de la subordinación al señor bastaba a mantener cierto vínculo ideal, por decirlo así, que hoy sólo puede crear el trato real, efectivo y positivo. Todo esto, o casi.

todo, lo ha perdido el criado de nuestros días, y, como siempre ocurre en estas relaciones, el amo, a su vez, no ha perdido menos. Unos y otros se han convertido en elementos mutuamente extraños, cuya unión sólo el contrato ata y desata. El criado tiene derecho a su salario, habitación, manutención, etc., según los casos, y a lo sumo, al respeto jurídico que ha traído consigo el nuevo principio de la igualdad formal; pero no a la bondad, a la protección, al auxilio en sus adversidades, al consejo en los momentos difíciles, al cuidado en sus enfermedades, a la seguridad de la vida en su vejez, a la muerte tranquila al lado del hogar, donde quizá se habían sentado sus abuelos. Una conciencia delicada, un sentimiento de humanidad atenúan con más o menos frecuencia este rigor; pero, ante la ley, ante «el derecho moderno», nada le es estrictamente debido, como no se haya estipulado en el contrato.

Recientemente, Spencer ha tratado este punto con sentido análogo (en su *Beneficencia*), aunque el remedio, a sus ojos, está fuera, no sólo de la legislación, sino de toda organización social libre, aplicando su principio de que sólo la acción puramente individual es por completo bienhechora, o, en otros términos, constituye la «forma normal» de la beneficencia; la asociación, a sus ojos, es siempre defectuosa.

No es menos cierto que, a cambio de todo ello, el criado ha llegado a ser, en el sentido jurídico-exterior de la palabra, ante la ley, ante el Estado, una verdadera persona. Hoy establece a su arbitrio su situación, funda y rompe sus vínculos, posee una vida propia, en que a nadie, incluso a sus amos, es lícito intervenir sin su consentimiento; desde el punto de vista del derecho de la individualidad, de su emancipación, de la libertad del sujeto, el progreso es innegable. Sólo puede discutirse una cosa: si el precio a que lo ha comprado es o no excesivo. Pero, tomando por criterio el derecho ético, el derecho completo, la totalidad de las condiciones *reales* y positivas de su vida, en cuanto derivadas (socialmente) de la conducta de los demás para con él, pueden discutirse también otras cosas. Por ejemplo, cabe preguntar si la libertad exterior y aparente de contratación no se encuentra para él tan limitada por la necesidad, por los hábitos, por la ignorancia, por el desamparo, que forzosamente lo llevan, sobre todo (como en las demás profesiones acontece) en los grados más humildes de la jerarquía, a someterse a la imposición de las más duras circunstancias. Cabe preguntar asimismo si, aun suponiendo plena y absoluta esa libertad, se conserva después; o si, por el contrario, el contrato del criado es una verdadera enajenación de la personalidad en casi todo lo que toca a la actividad exterior, según antes ya quedó indi-

cado; de suerte que su situación actual venga a ser la de una esclavitud voluntaria, sustituida a la involuntaria del antiguo régimen, sin sus compensaciones, y sólo es recomendable para aquel individualismo que todavía mantiene el selvático principio *volenti non fit injuria*: sea con Ferri («el derecho al suicidio»), sea con el P. Costa-Rossetti («el derecho a la esclavitud voluntaria»): ambos, cosa digna de notarse, socialistas...

¿Qué podría contestarse a estas preguntas? De ello pende el sentido en que deba buscarse la solución a este problema.

(1895.)



## LA PROHIBICIÓN DE LA MENDICIDAD Y LAS HERMANITAS DE LOS POBRES

---

Es la mendicidad uno de los más apreciados placeres de nuestro pueblo, que comparte con Italia la deshonrosa primacía en esta repugnante plaga. Así se comprende que sea tan odiada por todos los hombres verdaderamente piadosos, caritativos y sensatos. Ahora, de aborrecer la mendicidad a prohibirla, media harta distancia, y de prohibirla a encerrar a los mendigos en una casa de reclusión, la distancia es mayor todavía. El medio más expedito para suprimir la *profesión*, a veces lucrativa, de mendigo sería no dar limosna sin conocimiento de causa, procurar trabajo a los que carecen de él, a los vagos, y aun a los inválidos, que rara vez lo serán para toda clase de ocupaciones; enterarse de las necesidades de la persona que nos tiende la mano en la calle, y procurar remediarlas con un auxilio de carácter permanente y basado en primer término en la transformación del mendigo en miembro útil de la sociedad. Pero este proceder pide que, en nuestro presupuesto de gastos y de tiempo,

tengamos todos siempre una partida para tales fines, y es más cómodo distribuir a diestro y siniestro unas cuantas monedas, favoreciendo potentísimamente el mantenimiento de la industria de la mendicidad, que tomarse la molestia de inquirir y auxillar seriamente desgracias que es siempre desagradable conocer y muchas veces arduo remediar. La limosna indiscreta, hija y heredera directa de la sopa de los conventos, sirve para acallar los tenues impulsos de una conciencia ensordecida, y es una transacción entre la caridad y la dureza.

Pero si, en el actual estado de tan grave problema, puede ser lícito a algún pueblo prohibir la mendicidad en la vía pública, sin duda ha de ser a aquellos cuya beneficencia, así individual como social, y cuyas instituciones filantrópicas hayan alcanzado un grado de desarrollo que permita reputar atendidas las necesidades más perentorias de sus ciudadanos. De otra suerte, impedir la mendicidad sin sustituirla por otro orden de auxilios, prender a los mendigos, enviárselos unas a otras poblaciones, con las demás medidas al uso, es una inhumanidad y una injusticia.

Sirve de ocasión a las anteriores reflexiones la célebre Real orden del Ministerio de la Gobernación, publicada en la *Gaceta* del 9 de diciembre, previa consulta del Consejo de Estado, confirmando la autorización del Gobernador de Guipúzcoa a las Hermanitas de los pobres para postular en favor

de su instituto, y levantando la prohibición contraria del Alcalde de San Sebastián. Esta orden tiene, además, importancia por declararse terminantemente en ella abolido el régimen foral de las provincias vascas (abolición que, sin entrar ahora a discutir, debe deplorarse en extremo); como trae también al pensamiento la relación que pueda guardar este asunto con la injusta persecución a las Órdenes religiosas en Francia y el indiscreto favor que en otras partes se les está dispensando.

Pero viniendo a la cuestión concreta, y aun dada la facultad de prohibir la mendicidad pública, ¿deben incluirse entre los mendigos en el sentido propio, y a causa del tenor literal de las palabras, las Órdenes mendicantes?

La idea característica del mendigo es la de una persona que no trabaja, que no presta servicio alguno a la sociedad, y que pide para sí, y no para otro. El que acude a las gentes solicitando sus limosnas para remediar necesidades ajenas no puede llamarse mendigo, y más bien entra en la categoría—sea cualquiera la forma que adopte para allegar recursos y satisfacer sus generosos fines—de los que piden donativos, ya personalmente, ya por medio de suscripciones temporales o perpetuas con que atender a cualquier otro interés social. El venerable obispo de Cádiz, Fray Domingo de Silos Moreno, postulando de casa en casa para concluir su catedral; las personas que reclaman dones para

fundar un hospital o una escuela; las que recogen las contribuciones voluntarias que forman el dinero de San Pedro, ¿ejercen la mendicidad? Sin duda alguna que nadie contestará la pregunta en sentido afirmativo. En tal caso, las Hermanitas de los pobres, que piden para éstos, no para ellas mismas, cuyos servicios y cuyo desinterés son indiscutibles, poseen el derecho, no menos indiscutible también, de demandar dondequiera y libremente los auxilios de que sus pobres necesitan. Esto bastaría por sí sólo para eximir las del carácter de mendigos — que no lo es quien pide para otro —, aunque se olvidase la otra condición que también reúnen, a saber: que prestan un servicio, devuelven un trabajo útil.

¿Se hallan en este caso otras Órdenes religiosas que piden, ora desde su casa, ora de puerta en puerta, con objeto de atender a sus propias necesidades y quedar así libres para consagrarse a la vida contemplativa? Si, no obstante los progresos del ideal religioso, que recomienda en nuestros tiempos muy otros modos de servirlo que los que se reputaban naturalmente superiores en los del venerable Estilita, existen todavía comunidades de ambos sexos que viven de esta manera, es evidente que tampoco puede aplicárseles la idea del mendigo. Al menos, en sentir de las personas que comparten sus creencias, ellas cumplen una función social, constituyendo un órgano de la Iglesia católica, consagrado a la ora-

ción y al florecimiento de las virtudes místicas que la vida contemplativa comprende.

La idea del mendigo, del hombre que no tiene otra profesión que la de pedir limosna sin devolver nada a la sociedad a cambio de ella, es, pues, completamente inaplicable a los religiosos que postulan para subvenir a sus necesidades, pero con objeto de dedicarse a Dios y a procurar la salvación de las almas del modo que reputan más conducente a ello, y cualquiera que sea la forma en que reciban los auxilios de sus correligionarios; auxilios que deben estimarse como justísima remuneración de un servicio, cuya importancia tiene cada cual derecho de graduar a su arbitrio y según sus creencias.

Las Hermanitas de los pobres se establecieron en San Sebastián a consecuencia de la Real orden de la Presidencia del Consejo de Ministros, fecha 31 de octubre de 1878, que las autorizó para implorar la caridad pública. El Ayuntamiento, en sesión de 23 de agosto último, y fundándose en ciertos precedentes de las Corporaciones forales y en el artículo 13 de la ley de 20 de junio de 1849, que reconoce a los Alcaldes la facultad de dar licencia para las cuestaciones domiciliarias o públicas, ordenó se prohibiese toda postulación, incluso la de aquella comunidad y la de los demandaderos de conventos. El Gobernador de la provincia revocó este acuerdo, y el Ministro de la Gobernación, según queda indi-

cado, ha confirmado ahora la disposición de dicha autoridad, desestimando el recurso del Ayuntamiento, y conformándose con el dictamen del alto Cuerpo consultivo. Fúndase éste en que el régimen foral se halla abolido; que, autorizada la institución de que se trata, no podía menos de estarlo para demandar los auxilios de la caridad, único medio de atender a sus fines; por último, en que la facultad que a los Alcaldes otorga la ley de 1849 tiene su razón de ser en la suposición (por cierto peregrina) de que ellos conocerán a los vecinos indigentes de la localidad, y así podrán concederles o negarles discretamente la licencia para pedir limosna por las calles.

¿Qué ha ocurrido con los demandaderos de los conventos, incluidos por el Ayuntamiento de San Sebastián en su acuerdo? Nada se dice en la Real orden sobre el particular. ¿Habrán consentido estas comunidades la providencia? ¿Deben entenderse comprendidas en el decreto del Gobernador, que, sin embargo, así como el dictamen del Consejo, se apoya únicamente en los fines de las Hermanitas? Dudoso es que las Órdenes que viven de la caridad pública hayan podido acomodarse a cumplir la providencia del Alcalde. Equivaldría a tener que trasladarse a otras localidades donde se les permitiera atender a su subsistencia por el solo medio que les consienten sus estatutos, y tal vez, dado el carácter menos batallador de estas humildes corporacio-



nes, que tampoco suelen contar hoy con poderosos influjos, han dejado pasar la tormenta, confiando en que la puerta que se abriese para las Hermanitas podría servirles también a ellas. Por lo demás, ésta sería una nueva prueba de cómo, aun entre los más fervientes católicos, se manifiesta sin rebozo esa innegable preferencia del siglo por las Órdenes religiosas dedicadas a la vida activa, a la enseñanza, la beneficencia, etc., sobre las consagradas a la puramente contemplativa. Así, mientras éstas gozan de los favores aristocráticos, plutocráticos y gubernamentales, viendo de día en día aumentar su clientela, las otras, salvo en aquellas pequeñas poblaciones donde se encuentran libres de la competencia de las primeras (que buscan, sobre todo, para su ministerio las capitales y ciudades importantes), suelen arrastrar una existencia verdaderamente miserable. Como si este desamparo en que los fieles las dejan instintivamente, para atender a instituciones más acordes con las tendencias positivas del siglo, indicase una modificación radical del ideal cristiano, iniciada por la Compañía de Jesús en el siglo xvi (que tan admirablemente caracteriza don Fernando de Castro en su discurso sobre *La Iglesia Española*), y preludiase la transformación definitiva de las Órdenes religiosas.



## ÍNDICE

---

	<u>Págs.</u>
Nota preliminar .....	v
La ciencia, como función social.....	1
Espíritu y naturaleza.....	53
La historia del pensamiento de Platón .....	67
La clasificación de las ciencias, según Wundt...	109
La enseñanza de la filosofía .....	129
La acción moral de la juventud. ....	141
La locura moral, según el Dr. Näcke.....	149
Problemas urgentes de nuestra educación na- cional .....	159
Dos observaciones sobre el espacio.....	187
El concepto de la filosofía, según Dilthey .....	193
La filosofía de los cínicos griegos.....	213
Riehl sobre Kant.....	221
La ética psico-física de Benedikt.....	233
La teoría energética de Ostwald.....	237
La filosofía de Ratzenhofer.....	247
Los seminarios de filosofía en Alemania.....	259
Sobre el llamado materialismo histórico de Marx y Engels.....	263
Aspectos del anarquismo.....	269

	<u>Págs.</u>
Notas de sociología: la moral del superhombre; la crisis de los partidos liberales .....	277
Una observación sobre la condición de los cria- dos.....	283
La prohibición de la mendicidad y las Hermanitas de los pobres .....	291















AC

75

G5

v.11

Giner de los Ríos, Francisco  
Obras completas

PLEASE DO NOT REMOVE  
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

---

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

---

